

Die Philosophie Ferdinand Lassalles mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum deutschen Idealismus

**unter Benutzung des neuerschlossenen Quellenmaterials
dargestellt von
Theodor Steinbüchel**

I.

Die aktivistisch-politische Einstellung des Lassalleschen Denkens

Seitdem Gustav Mayer¹ in unermüdlichem Forschungsfleiß den literarischen Nachlaß Ferdinand Lassalles ans Tageslicht gezogen, ist es möglich geworden, auch die persönlichsten Gedanken und die verborgensten Strebungen zu erahnen, die in jenem unruhigen, mit dem durchdringenden Intellekt wie dem energischen Tatwillen seiner Rasse gleicherweise begabten Geiste lebten. Beide Anlagen durchdrangen sich in dieser Seele, aber so, daß der Wille immer die Leitung hatte und das Denken wie das Gedachte in den Dienst seiner bewußten Zielsetzungen stellte. Die Begeisterung für die freie Wissenschaft, die Lassalle vor den Richtern fast hymnisch kundtat (G. S. II, 215 ff.), ist bei aller Tendenz einer Verteidigungsrede doch echt und tief empfunden. Aber Wissen war ihm nie Selbstzweck. Durch Wissen herrschen — diese Rangordnung teilt er nicht bloß mit allen der Theorie sich öffnenden Willensmenschen, sie war auch die Überzeugung einer Zeit, die Natur durch Technik beherrschen, durch Wissen nutzbar machen und Geschichte durch Einsicht lenken wollte. Das Wirkenwollen bedingte in Lassalles aktivistischer Geisteshaltung das Wissenwollen. Es ließ ihn das Wissen

¹ Ferdinand Lassalles Nachgelassene Briefe und Schriften. Bd. 1—6. Stuttgart 1921—25. Zitiert als „N.“ — Die Werke Lassalles nach der großen Ausgabe von Ed. Bernstein, Ferdinand Lassalles Gesammelte Reden und Schriften. Bd. 1—12. Berlin 1919—20. Zitiert als „G. S.“.

nicht suchen aus dem bewundernden und überraschten, die Dinge betrachtenden Staunen, nicht um der geruhsamen Schau, des „reinen“ Wissens oder gar der kontemplativen Versenkung willen. Die Kämpfernatur in ihm wollte siegen mit dem Wissen als mit seiner Waffe. Den Sieg aber suchte er in der Arena des politischen Kampfes. So mußten ihm „praktische Kämpfe“ und „theoretische Abmarterung“ (N. II, 139) in gleicher Weise liegen. Denn auch er konnte das Ziel nur wollen durch das Mittel. Er zahlte dem Rationalismus seiner Tage ebenso sehr den Tribut wie der revolutionären Bewegung. Es war ihm „etwas Großes um die Wissenschaft“ (N. IV, 11), aber sie hatte für ihn praktische Tendenzen (G. S. II, 243 ff.). Die praktische Zielrichtung gab ihm jedesmal das politische Wollen.

In den zehnjährigen Hatzfeldtprozessen hat Lassalle sich als juristischer Autodidakt eine so verzweigte Rechtskenntnis angeeignet, daß er die Fachjuristen des öfteren in ebenso arge Verlegenheit brachte wie zu spontaner Bewunderung hinriß. Eine Idee, aber auch ein revolutionäres Wollen stand schon jetzt hinter allem: Hier konnte er seine „Gegensätzlichkeit gegen die heutige Welt“ zum erstenmal vor der Öffentlichkeit an den Tag legen, hier zugleich für die revolutionäre Auffassung von Ehe, Liebe und weiblicher Persönlichkeitsgeltung eintreten, die er seiner Klientin in dialektischer Gewandtheit mit Hegelschen Denkmitteln entwickelte als eine „begriffliche Darstellung ihrer Geschichte“ (N. I, 345 ff., IV, Einf. 5 f., IV, 13 ff.). Auch seine scheinbar rein theoretischen Arbeiten künden den Revolutionär. In einem so abstrakt philosophischen Vortrag, wie ihn die Kritik an Rosenkranz' Logik bietet, kann auch der an Hegel geschulte Logiker es sich nicht versagen, an Demokratie, Monarchie und französischer Revolution des Meisters Dialektik zu erläutern (G. S. VI, 44 f., 47 ff. Vgl. dazu jetzt N. II, Nr. 138, 145, 163, 170). Selbst in seinem großen philosophiegeschichtlichen Werke, dem Heraklit, lebt verhaltene revolutionäre Glut. So sehr sich der Hegelianer zur Entwicklungsmetaphysik, zu Ethik und Staatslehre des Ephesiers hingezogen fühlen mußte, so stellte er doch auch diese mühsame Exegetenarbeit in den Dienst politischen Wollens. Die „eherne Willensenergie“ bei dieser Denkleistung brachte er einmal aus dem Bewußtsein auf, daß philosophische Bildung, die „Wurzel und Quelle alles anderen“, die geistige Freiheit bedingt und insbesondere dem deutschen Volke den ihm eigenen Freiheitsbegriff gebracht hat, dann aber auch aus seinem starken Geltungsbedürfnis: er, der politisch augenblicklich Gehemmte, wollte sich durch diese geistige Leistung die Anerkennung

der Nation erringen (N. III, 106). Die Aufnahme, die dieses Werk in zeitgenössischen Gelehrtenkreisen fand, bei so namhaften Männern wie Alexander von Humboldt, bei Philologen wie August Boeckh und Friedrich Ritschl, bei dem Ägyptologen Richard Lepsius, dem Historiker Adolf Stahr, dem Erforscher der griechischen Philosophie Eduard Zeller, zeigt, wie sehr der Denker Lassalle seines Wollens Ziel erreichte. Seine Tragödie Franz von Sickingen, die ein Motto seines Gönners Alexander von Humboldt trägt und diesem ursprünglich gewidmet werden sollte (N. II, 191), verrät ihre revolutionäre Tendenz so deutlich, daß es der großen Selbstapologie nicht bedurft hätte (N. III, 185 ff.), in der der Dichter vor Marx und Engels die Wirksamkeit einer revolutionären Persönlichkeit in den Rahmen seiner Geschichtsphilosophie spannt. Wie im Heraklit die Philosophie, so machte er in dem von bedeutender historischer Gelehrsamkeit zeugenden System der erworbenen Rechte die Rechtsentwicklung seinen politischen Absichten dienstbar. Dieser Versuch einer Versöhnung des positiven Rechts mit der Rechtsphilosophie auf dem Grunde Hegelscher Dialektik bricht mit der dogmatisch-rationalistischen Idee eines unveränderlichen Rechts und relativiert es im Strom dialektischen Werdens. Die „Hinüberführung eines alten Rechtszustandes in einen neuen“ ist die revolutionäre Absicht des Werkes, das „die feste Burg eines wissenschaftlichen Rechtssystems für Revolution und Sozialismus“ sein sollte (G. S. IX, 113, 8). Die Nationalökonomie, neben Philosophie und Recht das dritte, doch lückenhafteste Wissensgebiet Lassalles, kommt im Bastiat-Schulze zur Darstellung. Dieses Buch, entstanden im regsamsten politischen Kampf, geschrieben „mit dem Saft meiner Nerven und dem Blute meiner Adern“, ist eine Tendenzschrift gegen die liberal-individualistische Ökonomie, so persönlich, daß schon August Boeckh (N. V, 282) um seine Wirksamkeit fürchtete.

Achtet man auf diese innige Verknüpfung ausgedehnten theoretischen Wissens mit stärkstem politischen Wollen, leuchtet dem Leser der Werke unverkennbar das Wesen der Persönlichkeit ihres Autors entgegen, dann versteht man erst die Geistesstruktur dieses Menschen, der der „Allianz der Wissenschaft und der Arbeiter“ in der Einheit seines persönlichen Geisteslebens und politischen Handelns dienen wollte, dabei aber überzeugt war, daß „diese beiden entgegengesetzten Pole der Gesellschaft, wenn sie sich umarmen, alle Kulturhindernisse in ihren ehernen Armen erdrücken werden“ (G. S. II, 248). Liebe zur Wissenschaft, die schon dem Jugendlichen „alles“ ist, „Zierde im Glück,

Trost, Zuflucht im Unglück, Begleiter auf allen seinen Wegen, in allen seinen Verhältnissen" (N. IV, 23), und Führerschaft der Arbeiter, denen er sein Wissen zur Weckung revolutionären Bewußtseins reichen will, diese beiden Ziele entspringen einem einzigen Wollen: Macht durch Wissen. Wenn Richard Wagner, der sich im übrigen nicht für Lassalle begeisterte (vgl. N. VI, 364 f.), den großen Agitator nach dessen Tode kennzeichnet als „den Typus des bedeutenden Menschen unserer Zukunft, welche ich die germanisch-jüdische nennen muß" (N. V, 26 Anm. 1), so ist in dieser Charakteristik die doppelte Geistesanlage getroffen, die einerseits die hochintellektuelle Veranlagung der jüdischen Rasse und die semitisch-eschatologische, auf ein herbeigesehntes Endziel des Handelns gerichtete Willensspannung, andererseits das urdeutsche, so oft doktrinäre Bestreben herauskehrt, das alles Handeln theoretisch in einem dem Wollen voranleuchtenden Ideal fundieren möchte. Aber das Ideal ist bei Lassalle wie bei allen Willensmenschen und in jeder Philosophie, die „praktisch" sein will, aus einem Herrscherwillen geboren. Darum eben bekundet Lassalles Schrifttum so ganz persönliche Züge, darum ist sein Stil getragen von stärkstem persönlichen Pathos. Dieser Herrenmensch war ohne Frage ein Mann, der das philosophische Wissen seiner Zeit beherrschte und in seine Bahnen hineinzwang. Man mag ihm glauben, daß ihm wissenschaftliches Arbeiten die „Möglichkeit, in jeder Lage des Lebens sich glücklich zu fühlen" bot, aber man bedenke, daß diese Möglichkeit für ihn auch die andere in sich schloß, „Genuß haben zu können" (N. IV, 11). Seine wiederholten Versicherungen, sich auf reine Forschung zurückziehen zu wollen, glaubt man ihm nur halb, und man wundert sich gar nicht, ihre Begründung in der Befürchtung politischen Mißerfolgs zu entdecken: Ressentimentstimmung! (N. IV, 341; V, 110.) Viel besser als in solchen Stimmungsergüssen trifft er sein Wesen, wenn er von dem Zwang seiner Seele „zur Praxis der Idee, d. h. also der Politik" redet, die ihn das beschauliche Leben des reinen Denkers meiden ließ (N. IV, 293).

Die Theorie von der Denkökonomie, die Lehre von dem Willensimpuls, der alles Intellektuelle gestaltet und beherrscht, könnte auf Lassalle als Beweis ihrer Behauptung hinweisen. Die Tiefenpsychologie mag in ihm ein willkommenes Beispiel der Wirksamkeit willentlicher Beeinflussung verstandes- und gemütsmäßiger Denkinhalte finden. Für diesen Denkertyp bleibt jedenfalls die Hinwendung zur Hegelschen Philosophie, die er im Grunde nie fallen ließ, bezeichnend. Denn in Hegel lernte er einen Denker kennen, der die Gesetzmäßigkeit — und

der Willensmensch mußte daraus schließen: also auch die Gestaltungsmöglichkeit, die Herrschaft über das Geschehen — der Natur und der Geschichte zu kennen vorgab. Hier bot sich ihm wie in keinem anderen System die Einheit von Philosophie und Leben, die er suchte, von Idee und Wirklichkeit, von Denken und Sein, von Politik und Geistesentfaltung. Eben den Nachweis dieser Identität von Metaphysik und Logik sieht Lassalle als die bleibende Errungenschaft an, die Hegel sowohl vom Kant'schen Subjektivismus und damit von allen Versuchen eines „Neokantianismus“, wie ihn Lassalle bei Rosenkranz erkannte und ablehnte, als auch von Schellings Identitätsphilosophie trennt, die den dialektischen Fortgang des sich selbst setzenden Denkens zum Sein und die Rückkehr zu sich selbst und seiner eigenen Freiheit verkennt (G. S. VI, 51 ff.). In dem Dialektiker Hegel fand Lassalle aber zugleich — und das war für ihn nicht minder ausschlaggebend — die theoretische Rechtfertigung für jenes „Listen mit der Idee“, das seine politische Natur so meisterhaft zu üben wußte. Aber auch Fichtes Aktivismus, das Freiheitspathos dieser auf sittliche Weltgestaltung gerichteten Philosophie der Tat, tönte verwandte Saiten in Lassalles Wesen an. Das beweisen vorab die beiden Fichte-Arbeiten (G. S. VI) mit ihrer Ausmündung in politische Forderungen. Wenn Lassalle beide Philosophen vereinigen möchte, wenn er bestrebt ist, Hegel schon in Fichte zu finden (G. S. VI, 126, 130, 140 f.), so ist dieses Bemühen eine Sympathieerklärung seines Wesens für beide Denker, die er sich selbst verwandt glaubte. Es ist typisch Lassallescher Geist, der, auf Fichte gestützt, das natürliche wie das politische Leben als Einheit von Gegensätzen faßt (G. S. VI, 94). Es ist die Synthese seines eigenen mit dem Hegelschen Geiste, wenn Lassalle Marx bekennt: „Geisteswissenschaft und Politik sind durchaus weder Gegensätze noch — im tiefsten Sinn — unabhängig von einander“ (N. III, 106). Das war sein Lebensglaube, das Motto, das er über seine Wissen und Wollen miteinander verschmelzende Lebensarbeit setzte.

Aber dieser innersten Struktur seines Wesens entsprach es, wenn ihm die reine Theorie unzureichend erschien für die Umgestaltung der geschichtlich - gesellschaftlichen Welt. Seine rechnende, klügelnde, „listende“ Politikernatur schützte ihn gegen den Verdacht des Utopismus, den Marx ihm gegenüber nicht los werden konnte (N. III, 67). Er war viel weniger Utopist als der den deutschen Verhältnissen in der Londoner Verbannung entfremdete Marx, ein politisch viel klügerer Macher als Marx mit seiner Gelehrtennatur, die gewiß auch die Welt

umgestalten wollte, aber die konkrete Möglichkeit dazu nicht so feinspürig erfaßte als der auch in die große Politik sich wagende Staatssozialist. Der Utopismus aber ward aus Lassalles Denken durch zwei Schranken ferngehalten: einmal durch diese seine politische Willensnatur, dann aber durch die Hegelsche Philosophie. So sehr er auch mit Hegel die Gegenwart nicht als sinnlos, sondern als „vernünftig“, als „das Resultat einer Stufe des Begriffs, einer historischen, vernünftigen Idee“ faßte, sie „beleidigt“, „verletzt“ ihn doch durch ihr Dasein und Sosein. Und so mußte er sie umgestalten unter Zugrundelegung einer Theorie, so mußte sich ihm die Revolution als theoretische wie als praktische Notwendigkeit ergeben. Denn alle bloß äußere Revolution ist ihm vergeblich, wenn nicht die innere des Geistes voraufgeht und der Geist versucht, sich selbst in der äußeren Wirklichkeit durchzusetzen (G. S. VI, 163). Die mit dieser Hegelschen Überzeugung von dem Geistgewirktsein alles Geschichtlichen verbundene Tatnatur Lassalles drängte ihn über allen Quietismus, den man im Begriff der „historischen Notwendigkeit“ so oft finden wollte, hinaus, ja sie mußte seine aktivistische Herrschernatur zu einem pragmatistischen Wahrheitsbegriff führen, der das Recht der Idee aus ihrer machtvollen Durchsetzung herleitet, wie ja auch Marx in seinen Thesen gegen Feuerbach² gefordert hatte: „In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.“ Aber auch in diesem Wahrheitsbegriff Lassalles verbarg sich noch das Hegelsche Motiv von der Vernünftigkeit alles Wirklichen. „Denn das ist das wahre Kriterium eines zu seiner Verwirklichung reifen Prinzips, daß es nicht nur über sich selbst und das ihm Gleichartige, sondern über seinen Gegensatz selbst Gewalt hat“ (N. IV, 42; vgl. 33, 41).

II.

Lassalles Geschichtsphilosophie

Karl Rodbertus-Jaetzow, sonst in vielem, vor allem in der Frage der staatlich unterstützten Produktivassoziationen, der revolutionären Durchführung des Sozialismus durch eine einzige Gesellschaftsklasse, der Verknüpfung des Sozialismus mit der politischen Forderung des allgemeinen Wahlrechts ein Gegner Lassalles, maß doch dessen Ideen-

² Anhang zu Fr. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie⁵. Stuttgart 1910. 62.

welt eine weltgeschichtliche Bedeutung zu und rühmte vor allem Lassalles nationalökonomische Gegnerschaft gegen den manchesterlichen Individualismus (N. VI, 273). Aber des Denkers Lassalle Bedeutung liegt darin nicht allein und nicht einmal in erster Linie. Wenn er überhaupt eine solche Gegnerschaft vertreten konnte, so hatte ihm die Philosophie des deutschen Idealismus dazu die Möglichkeit geboten. Individualismus und „Industrialismus“, wie Lassalle den Kapitalismus der freien Verkehrsgesellschaft bezeichnet, Zerspaltung der Gesellschaft und der Wirtschaft in atomistisch-monadische Einzelheiten und Gegensätzlichkeiten glaubte er nur durch eine von Hegel übernommene Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie überwinden zu können.

Marx wie Lassalle bleiben trotz aller Abgrenzung gegen Hegel im letzten Grunde Dialektiker aus Hegels Schule. Sie teilen die letzte Überzeugung des Meisters vom dialektischen Gang der Weltgeschichte in teleologischem Aufstieg, mag auch der Mechanismus und Positivismus Marxens darüber hinwegzutäuschen suchen. Die Bestimmung der Real-faktoren wie der Art des Endzieles ist eine andere, die Grundüberzeugung vom Gange ihrer Entwicklung die nämliche³. Die erste Stellungnahme Marxens und Lassalles zu Hegel ist eine verschiedene. Dem jungen Marx hatte die „groteske Felsenmelodie“, die ihm aus Fragmenten Hegelscher Philosophie entgegentönte, nicht behagt. Aber der letzte Satz seines ersten längeren philosophischen Entwurfs war „der Anfang des Hegelschen Systems“⁴. Lassalle dagegen zog es schon vor seinen Universitätsstudien zu Hegel hin (N. VI, 48), so stark, daß er für die Berliner Universitätsphilosophie nur wegwerfende Kritik hatte. Hegel wies ihn auf „die absoluten Mächte des menschlichen Geistes, die objektiven Substanzen der Sittlichkeit, der Vernunft etc.“ Hegels Pantheismus erfüllte ihn mit höchstem Selbstbewußtsein, mit einer Schätzung des Menschen, die seit der Renaissance nicht überboten worden war: der eigene Geist wurde die „Erscheinungsform und Verwirklichung des Göttlichen“ (N. I, 90).

Wir können heute an Hand des Nachlasses die Kontinuität Lassalleschen Denkens von der Studentenzeit bis in das letzte, ereignisvolle Lebensjahr feststellen. Es ist dem Wesen nach ein und dasselbe an Hegel immer wieder sich orientierende Denken, das in den frühen

³ Das Nähere in meinem Buche *Der Sozialismus als sittliche Idee*. Düsseldorf 1921. 23 ff.

⁴ Aus dem Literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalles², herausgeg. von Franz Mehring. Stuttgart 1913. I, 19.

Jugendarbeiten der „Grundzüge zu einer Charakteristik der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Hegelschen Philosophie“ und der bisher für verloren erachteten Skizze „Philosophie des Geistes“ lebt, und das im „Arbeiterprogramm“ und „Arbeiterlesebuch“ bei allen ökonomischen Ergänzungen als letzte philosophische Überzeugung und als Leitidee des politischen Handelns fortlebt.

Friedrich Engels hat einmal⁵ die beiden entgegengesetzten Wirkungen, die von Hegels System ausgingen, klargelegt: Die konservative, die mit Hegel das System selbst als absolute, endgültige Wahrheit nimmt und die revolutionäre, die, an Hegels dialektische Methode anknüpfend, die Natur und die geschichtliche Welt als in stetem Fluß befindlich beurteilt. Der Junghegelianismus, zu dem Lassalle wie Marx und Engels anfänglich in enger Verbindung standen, faßte mit der zweiten Richtung die Dialektik als das Bleibende und Entscheidende in Hegels Lehre. Lassalle interessierte die Geschichte und die Vernunft in ihr nicht in einer Rückschau als Rechtfertigung des Gewordenen für die Gegenwart, sie sollte das Kommende, die „Entwicklung“ dialektisch aus dem Bisherigen ableiten, es als die nächste Stufe der Vernunft in der Geschichte aufweisen und so es selbst wie die es herbeiführende Revolution rechtfertigen.

Aber der so zum Revolutionär gestempelte Hegel lehrte doch auch die Revolution nicht in einem Willkürakt der Individuen zu sehen. Sie gleicht viel mehr einer Evolution. Denn alle subjektive Tat muß Ausdruck und Vollzug einer gesellschaftlich-geschichtlichen Notwendigkeit sein, sonst ist sie ein Verbrechen (N. I, 170, vgl. 101). Diese Erkenntnis des jungen Revolutionärs ist auch die des reifen Agitators! Nie wurde eine Revolution „gemacht“, auch die französische „proklamierte“ nur den schon vollzogenen gesellschaftlichen Umschwung. Aber keine Revolution kann auch — das ist ebenfalls dialektisches Denken — mit Gewalt auf die Dauer zurückgehalten werden, wenn sie „auf einem wahrhaft neuen Gedankenprinzip“ ruht (G. S. II, 156, 165 f.). Im Revolutionär müssen daher beide Geisteshaltungen lebendig sein — das „Pathos der Substanz“, Verantwortungs- und Pflichtbewußtsein der Gemeinschaft und der Geschichte gegenüber nicht weniger als die in diesem erst wurzelnde „Mission der Propaganda“. Erst so wird die Revolution, weil Stufe im Reiche des sich entfaltenden objektiven Geistes, für den Hegelianer „Gottverwirklichung“, „Inkarnation des Heiligen

⁵ Engels, Feuerbach, 9. Vgl. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft ⁸. Stuttgart 1914, 10.

Geistes" (N. I, 97). In solchen Überlegungen liegt zugleich der Grund, warum Lassalles ganzes Leben einem überlegenden Opportunismus huldigen konnte. Denn aus diesem Evolutionsbegriff konnte er die Notwendigkeit folgern, in allem politischen Wirken sich den gegebenen Verhältnissen anzupassen. Kann doch eine „Revolution“ ohne Gewalt vor sich gehen wie die die Gesellschaft revolutionierende Industrie sich im „tiefsten Frieden“ durchsetzte. Man braucht also — so versichert Lassalle später seinen Richtern — bei dem Worte „Revolution“ nicht gleich „geschwungene Heugabeln vor seiner Phantasie“ zu sehen. Es kann bei einer „Reform“ viel „revolutionärer“ zugehen als bei einer „Revolution“. Denn dem von Hegel belehrten „wissenschaftlichen“ Revolutionsbegriff ist Revolution nichts anderes als eine „Umwälzung, die ein ganz neues Prinzip an die Stelle eines bestehenden Zustandes setzt“. Nur eines ist politische Forderung, die sich aber an die Regierenden richtet: die „Weisheit“, diese Revolution als das geschichtlich Notwendige „einzuführen“, sonst kommt sie „unter allen Konvulsionen der Gewalt“ (G. S. II, 274 ff., 478).

Aus den spekulativen Höhen Hegelscher Geschichtsbetrachtung wurde Lassalle durch Marx herabgerissen, ohne daß er indessen die Hegelsche Dialektik des Geschichtsprozesses aufgab. Marx lehrte auch ihn, daß Revolutionen Klassenbewegungen sind, bedingt durch wirtschaftliche Umwälzungen. Die wiederholten soziologischen und ökonomischen Analysen der französischen Revolution beweisen Marxens Einfluß auf Lassalles Theorie der Geschichte. Sein eigener entschlossener Kampfeswille, gegen den Liberalismus und auch gegen die bürgerliche Demokratie eine revolutionäre Arbeiterbewegung ins Leben zu rufen, zeigt Lassalles Klassentheorie in ihrer Wirkung auf die Praxis seines Handelns (vgl. N. III, 151 ff.; IV, 43; V, 112, 169 f., 171). Aber auch jetzt kam er nicht zur Gewalttheorie der Marxschen Diktatur. Er blieb zu sehr Taktiker, er stellte diese Taktik zu sehr unter den Einfluß Hegelschen Entwicklungsglaubens, um nicht sein ganzes revolutionäres Wollen an die geschichtlichen und politischen Möglichkeiten anzugleichen. Für den Politiker Lassalle bedeutete es einen „Triumph übergreifender realistischer Klugheit . . ., mit den endlichen Mitteln zu rechnen“, die eigentlichen Absichten zu verbergen und dann durch diese Täuschung der herrschenden Klassen und unter ihrer Mithilfe, durch ein solches „klug erlangtes Stück Wirklichkeit die Wirklichkeit selbst zu besiegen“. Er kannte auch die Gefahr: sein Revolutionsheld Sinkingen und „die meisten Revolutionen“ scheiterten an diesem Sichein-

lassen mit der Wirklichkeit. Doch wenn auch Individuen getäuscht werden können, die Klasse als solche läßt sich niemals täuschen. Und darum muß für Lassalle gerade „der Mangel an Bildung, der der Masse innewohnt, die Klasse vor der Klippe des klugverständigen Verfahrens“ behüten (N. III, 151 f.; vgl. V, 109 ff.). Marx ließ sich trotz aller Einräumungen, die Lassalle der Klassenbewegung als dem treibenden revolutionären Geschichtsfaktor zu gewähren bereit war, nicht täuschen. Denn ihm, dem Theoretiker der Diktatur, mußte alles Paktieren mit den anderen Klassen immer verdächtig erscheinen. Es führte schließlich auch zum endgültigen Bruch zwischen beiden. Lassalle, der Erfolg-begieriger, aber konnte und wollte gerade dies nicht entbehren, so sehr er selbst auch einer Klasse die Befreiung der Gesellschaft zum Sozialismus in seiner Theorie zueignete. Als er dann in der letzten Zeit seiner alle Möglichkeiten ausnützenden Agitation zu Bismarck kam und gar die Idee des sozialen Königtums vertrat, da bewährte sich ihm wieder sein schmiegsamer Revolutionsbegriff, da ging er selbst die Wege seines Sickingen. Sein Wollen war aber auch jetzt noch revolutionär. Dem neuen Staat seines Sozialismus wollte er mit diesen Mitteln den Weg bahnen.

Hegel diene so Lassalle für seine revolutionäre Theorie wie für seine politische Praxis. Den preußischen Staatsphilosophen stellte er in den Dienst der „die Menschheit“ umgestaltenden sozialistischen Idee, den Philosophen der Restauration bildete er um zum Fürsprecher der Revolution. Seine Grundüberzeugung blieb die Hegelsche Einheit von Denken und Sein, die Ansicht, daß „die Dialektik der historischen Ideen und Völker übereinstimmt mit der Dialektik des absoluten Begriffs der Formen, in denen diese historischen Ideen sich auslegen“ (N. VI, 88; 82—88).

Diese Geschichtsphilosophie sieht im ganzen Prozeß historischen Werdens ein Sichselbstwerden des auf allen Stufen identisch bleibenden, auf jeder einzelnen seinen Inhalt entfaltenden und so zuletzt seine Fülle bewußt besitzenden und umfangenden Begriffs. Geschichte wird dadurch ein einheitliches, in notwendiger Stufenfolge sich auslegendes vernünftiges Ganzes. Und zumal die Geschichte der Philosophie ist nun nicht mehr „eine Sammlung von Kuriosis“, sondern die Darstellung der kontinuierlichen Selbstentwicklung des Gedankens, in der „das Gesetz der Entwicklung des Erkennens mit dem Gesetz der Erkenntnis selbst zusammenfallen“ muß (G. S. II, 243; VII, 29 ff.). Mit dieser Auffassung wird eine doppelte Stellung zu geschichtlichen Erscheinungen ermög-

licht: die Anerkennung ihres Rechtes, die Forderung ihrer Weiterbildung. Deshalb kann Lassalle den Industrialismus wie seinen gesellschaftlichen Exponenten, die Bourgeoisie, in ihrem historischen Recht, ihrer „Vernunft“ und ihrem wirtschaftlichen und kulturellen Verdienst rechtfertigen, wie es auch Marxens Kommunistisches Manifest konnte. Er konnte zugleich ihre geschichtlichen Bedingtheiten und Mängel herausstellen und ihre Weiterentwicklung fordern (N. I, 119 ff., 176 ff., 213 ff.; VI, 130 ff.; G. S. II, 170 ff., 263 ff.). Denn dem Hegelschen Aktivist ist Geschichte Bewegung, das Absolute stete Entfaltung, wie Hegel gelehrt hatte: Erst das Ganze ist das Wahre. Erst im Ganzen der Weltentwicklung erscheint die Fülle der Gottheit⁶.

Wie der Junghegelianismus, so knüpfte auch Lassalle zuerst an religionsphilosophische Fragen an. Auch für ihn ist „Gott“ nicht „als Fertiges, sondern wesentlich als Prozeß“ zu fassen. Dem aktivistischen Denken paßte nur ein solcher dynamischer Gottesbegriff. Darum sind religiöse Ideenbildungen nicht mit der Aufklärung aus individuellen Willkürschöpfungen zu erklären, weder auf die „Dummheit der Massen“ noch auf den „Betrug falschspielerischer Priester“ zurückführbar. Sie entstammen dem sich entfaltenden Weltgeiste selbst. Bezeichnenderweise aber setzt Lassalle den göttlichen Geist unter Einfluß des Feuerbachschen Anthropologismus mit dem menschlichen Gattungsbewußtsein in eins. War schon bei Hegel der Mensch als Selbstoffenbarung Gottes zu höchster Würde emporgestiegen, so wurde er nun Ausdruck des Absoluten schlechthin und doch auch zum bloßen „Accidenz der Allgemeinsubstanz“ bei Hegel, zum bloßen Repräsentanten der allgemeinen Gattung bei Feuerbach herabgewürdigt und entselbstet. Doch konnte Feuerbachs Positivismus und Sensualismus Lassalles Hegeltreue nicht erschüttern. Marxens positivistische Geschichtstheorie wurde stärker von Feuerbach mitbestimmt, aber auch sie behielt ihre, wenn auch „umgestülpte“ „materialistische“ Dialektik. An Lassalles geschichtsphilosophischer Grundposition ändert auch die spätere Sympathieerklärung des überall nach Bundesgenossen suchenden Politikers für Feuerbach ebenso wenig wie seine taktische Anerkennung Ludwig Büchners (N. V, 244 ff.)⁷ Aber religionsphilosophisch blieb Lassalle bei Feuerbach. Gott blieb ihm nur Projektion des eigenen menschlichen Gattungsgeistes

⁶ Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Ausg. Lasson, Leipzig 1907. 12 ff.

⁷ Herm. Oncken, Ferdinand Lassalle. Eine politische Biographie³. Stuttgart und Berlin 1920. 314 f.

(vgl. N. I, 221; VI, 94)⁸. So zählt auch Lassalle der neuzeitlichen Verabsolutierung des Menschengeistes seinen Tribut: „Ich verehere... den menschlichen Geist in jedem Ausdruck, jeder Gestaltung, die er sich gegeben, in jeder Form, in die er sich gegossen, denn sie sind eben Formen des göttlichen Geistes und enthalten in sich seinen ganz weltbildenden Inhalt und in seinen Stufen sein geschichtliches Sein und Werden!“ (N. I, 108).

Bei solch totaler Verkennung religiöser Stellungnahme des sich Gott „gegenüber“ wissenden Menschen kann Lassalle für das Wesen christlicher Frömmigkeit kein Verständnis haben. Seine spekulativen Versuche einer Deutung der christlichen Gottes- und Erlösungslehre erschöpfen sich in religions- und geschichtsphilosophischen Umdeutungen nach Hegels Vorbild, die das in der Religion Vorgestellte auf die Stufe des Begriffs heben wollen. Der religiöse Gehalt der christlichen Glaubensinhalte wird spekulativ verflüchtigt und in reine Philosophie aufgelöst. An die Stelle der religiösen Wirklichkeit tritt das philosophische „Prinzip“, die „Idee“ als geschichtstreibende Macht. Diese ist im Christentum die Idee vom Recht der Persönlichkeit und der Personengemeinschaft der Liebe (N. I, 110 f., 116, 173; IV, 23).

Auch die geschichtlichen Formen des Christentums konnte Lassalle in ihrem religiösen Gehalt auf solchem Standpunkt nicht würdigen. Auch sie mußten spekulativ erweicht werden durch eine sie säkularisierende Philosophie. So hat der Katholizismus Lassalle nie ernstlich beschäftigt. Die jugendlich unreifen Schülerurteile über die törichten Usurpationen des Katholizismus aus anderen Ideenwelten, über „das schaurige Gespenst des Katholizismus mit seiner Lehre von Qual und Entsagung“ (N. VI, 10, 13) sind die üblichen liberalen Plattheiten seiner Zeit. Auch die späteren Epitheta, mit denen er den Katholizismus bedenkt: „Sinnenreligion“, „Werkheiligkeit“, „starre Äußerlichkeit“, „Kanonisierung der weltlichen Künste“ (N. I, 60, 74) zeigen ebenso wie sein Urteil über das Sakrament der Ehe (N. IV, 24 ff.) das Unvermögen religiösen Emp-

⁸ Die Verbindung der christlichen Idee der Liebe und der Menschwerdung mit der geschlechtlichen Liebe, die Lassalle in einem Liebesbriefe (N. I, 148 ff.; s. unten S. 192) vollzieht, kennzeichnet seine areligiöse wie seine leidenschaftliche Natur. Philosophisch ist sie ebensowenig ernst zu nehmen wie die Umdeutung der Gottesidee durch „seine“ Philosophie in die „Selbstrealisierung und Vollziehung des Willens“. Die Gleichsetzung der Realisierung des Begriffs durch Denken und Wollen mit dem einzig „gottesdienstlichen Akt“, mit der „Inkarnation des Geistes“ erinnert an eine von Feuerbach beeinflusste anthropozentrische Umdeutung der Hegelschen Religionsphilosophie.

findens⁹. Daß er, der Jude, „dem Katholizismus gegenüber durchaus auf protestantischem Standpunkt stehe“ (N. II, 169), war für ihn, den Liberalen, selbstverständlich. Es hätte dieser Versicherung an Alexander von Humboldt nicht erst bedurft. Aber der Atheist kann auch den Protestantismus als Religion nicht würdigen. Sah er doch in ihm „eine bloß inkonsequente Frucht“, entsprossen dem „freimenschlichen atheistischen Humanismus“, dem „rein humanen Freiheitspathos“. Die Flucht der Reformation vor dem Katholizismus ins Urchristentum, die Bemühungen Luthers, diesen schon vor ihm wirksamen Freiheitsdrang in theologische Formeln einzudämmen, kann nicht hindern, daß auch im Protestantismus dieser „neue Geist“ lebendig bleibt, der zum Rationalismus und zur „modernen Philosophie“ weiterschreitet (N. I, 73 ff., 169 ff., III, 202). Hat Lassalle damit auch das religiöse Moment in der Reformation übersehen, so hat er doch einen Wesenszusammenhang erkannt, der vom Humanismus durch die Reformation hindurch über die Aufklärung und Kant bis zu Hegels Herabwertung und doch auch Überwertung des Menschen als des Wesens, in dem Gott zur bewußten Erfassung seiner selbst kommt, führt und von dort zu Feuerbachs Gattungshumanismus und Marxens atheistischen Humanismus¹⁰ reicht: das allmähliche Emporstreben des Menschengesistes zur absoluten Autonomie aus eigener Einsicht und eigenem Wesen.

⁹ Nach dem von G. Mayer (N. VI, 388 ff.) veröffentlichten Briefe der Gräfin Hatzfeldt über ihren Besuch bei Em. v. Ketteler zur Besprechung einer etwaigen Konversion Lassalles zum Katholizismus, die dieser zur Ermöglichung seiner Ehe mit der von ihm fälschlich für katholisch gehaltenen Helene von Dönniges einen Augenblick erwog, hat der Bischof sich zwar sehr anerkennend zu Lassalles sozialen Plänen geäußert. Sie hatten ihn ja auch in seinem Buche über „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ beschäftigt. Auch hatte er, wenn auch anonym, brieflich mit Lassalle angeknüpft. „Ich habe sehr viel von ihm gelernt, ich billige seine sozialen Bestrebungen, sein Wirken durchaus“. Lassalle habe „die wichtige Aufgabe, die Irrtümer und Lügen auszurotten, mit hohem Verdienst und Erfolg bis jetzt verfolgt, und er müsse ihr erhalten bleiben“. Aber wie in dem damaligen Briefe und in seiner „Arbeiterfrage“, so machte er auch jetzt seine Vorbehalte, vor allem den, daß Lassalles Pläne nichts nützten ohne religiöse Grundlage. Ketteler verhehlte nicht seine Skepsis, daß Lassalles Konversionsabsicht nur leidenschaftlicher Erregung entspringe. Lassalle selbst hat den Bischof demagogisch auszunützen gewußt, als er ihn in seiner letzten großen Agitationsrede nicht hoch genug zu loben wußte, die ihm selbst günstigen Ausführungen Kettelers für sich zu nützen und die Bedenken geschickt und vornehm zu entkräften suchte (G. S. IV, 212 ff.).

¹⁰ Marxens gottfreies humanistisches Menschheitsideal habe ich in meinem angeführten Buche S. 108 ff., 145 herauszustellen gesucht.

Der für den Humanismus begeisterte, dem Gottesgedanken entsagende Lassalle mußte die Idee „Mensch“ in den Vordergrund seiner Philosophie stellen. Und da er von Hegel kam, so konnte er nur den Menschen in seiner Beziehung zur Gemeinschaft als den ganzen Menschen nehmen. Diese Beziehung von Individuum und Gemeinschaft mußte das Grundproblem seiner Geschichtsphilosophie werden, die wieder, ihrem Ursprung aus Hegel entsprechend, mit der Religionsphilosophie verschmelzen mußte. Denn der historische Mensch ist ja Wirkung des göttlichen Geistes und in seinem Bewußtsein erst kommt Gott zur Selbsterfassung. Als Gottesoffenbarung gilt jede Stufe geschichtlichen Lebens, als Ausdruck göttlicher Bewußtseinsgestaltung gilt daher auch der Mensch auf jeder dieser Stufen.

Sein Thema: der Mensch in der Geschichte hat der junge Lassalle von der indischen Religionsphilosophie bis hin zu seinem eigenen Kommunismus verfolgt (N. I, 106 ff., 114 ff., 168 ff., 213 ff.; VI, 82 ff.). Er sieht den Menschen in der indischen Religion des „Geistes-an-sich“ in seinem Verhaftetsein in der Natur. Er sieht mit Hegel in der Religion des Judentums die „erbärmliche Persönlichkeit“, die nichts ist vor dem als absolute Person „für sich“ in starrer Transzendenz thronenden Gott. Er sieht in der „Kunstreligion“ Griechenlands eine Versöhnung des An-sich- und des Für-sich-Seins sich vollziehen, sieht die Zerstörung dieser Einheit im römischen Staat, der die „harte, tote Objektivität“ vertritt, in die er die Person nicht hineinbeziehen kann. Er sieht in der christlich-mittelalterlich-germanischen Welt die Innerlichkeit des Subjektes sich auswirken, die den hohen Wert des Personseins für Gott und Mensch verkündet und die „Seelen“ zur jenseitigen Gemeinschaft des „Himmelreiches“ streben läßt. Aber er sieht hier auch eine das Judentum überwindende Versöhnung und Erlösung in der „Liebe“ sich anbahnen, die dem Hegelschen Monisten doch keine letzte Einheit schaffen kann und zugleich einen Dualismus im Menschen selbst beläßt: den Widerspruch zwischen Geist und Sinnlichkeit, der in der Jenseitsbezogenheit des christlichen Lebensideals jenen dieser vorziehen und so nur eine „Widernatürlichkeit und Verzerrung“ in das Menschenleben hineinkommen läßt. Das Prinzip des Personseins des Menschen regiert „die ganze christliche Welt“. Es sucht in der mittelalterlichen Standesgemeinschaft eine Einheit zwischen dem objektiven Standesgeiste und der Subjektivität der Person. Als aber die Standeszugehörigkeit von einem „absolut Geistlosen“, von der naturhaften Zufälligkeit der Geburt statt von persönlichen Geisteswerten abhängig wurde, mußte die Gel-

tung des Personseins und damit die „Gemeinschaft“ der „Personen“ im Stande schwinden. Aber das Prinzip der Persönlichkeit konnte als wertvolles Moment des weltgeschichtlichen Werdens nicht untergehen. In der französischen Revolution kam es zu neuem, doch verändertem Ausdruck. Es kam die Idee des von der Gemeinschaft getrennten, isolierten autarken Einzelnen, für den „Gesellschaft“ Summe von Atomen war, und der von sich aus zur Erreichung seiner Einzelzwecke Gesellschaft schuf. Robespierre gab Rousseau die politische Wirklichkeit. Aller Atomismus der modernen Wirtschaft und Gesellschaft hat hier seinen Ursprung (vgl. N. VI, 89 ff.). Die „bürgerliche Gesellschaft“, die Lassalle wie Marx von Hegel¹¹ her kannte als „System der Atomistik“ zur Befriedigung der Einzelbedürfnisse ohne das Gemeinschaftsband des objektiven Geistes als des Trägers jeglicher Subjektivität, ist für Lassalle die letzte, säkularisierte Auswirkung des christlichen Subjektivismus, „eine spezifisch durch das Christentum begründete, auf die Welt gekommene Existenz“. Sie mußte es sein, weil Lassalle im Christentum nur die „Innerlichkeit, nur den Wert der Seele, nur deren „Rettung“ gefordert fand, nicht auch die Gemeinschaft der „Brüder“ im Reiche des einen Vaters schon im Erdenleben, die weder das Irdische als des Vaters Schöpfung verachten noch das Heil der Seele ohne den Geist gemeinschaftswirkender Bruderliebe wirken ließ. Dieses atomistische Gesellschaftsprinzip war säkularisiertes Christentum, denn der „realistische“ Diesseitsgeist, der sich nach Überwindung des Gottesglaubens und des „transzendenten Idealismus“ des Christentums durch Voltaire und die Aufklärung, wie Lassalle wähnte, in dialektischer Notwendigkeit entfaltete, kannte nicht mehr ein Jenseits für den Menschen. Jetzt ist „die Seligkeit und Geltung auf Erden“ das „weltbeherrschende“ Prinzip. Zu dieser Diesseitsgeltung der autarken Einzelperson bedarf es eines neuen Diesseitsgottes. Besitz, Geld, atomistisches „Privat“-Eigentum der atomhaften Person ist nun der „neue und stärkere Gott“, das Absolute in seiner verweltlichten Gestalt. In solch letzter Antithese zu jedem Gemeinschaftsgeist muß der Subjektivismus „umschlagen“ und zur Synthese des „Vernünftigen“ in sich selbst und in der von ihm negierten These vom Werte der Gemeinschaft führen, zur Einheit von Person und Gemeinschaft, zum „Kommunismus“ der jetzt anbrechenden neuen Weltära.

¹¹ Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Ausg. Lasson. Leipzig 1911. 435; Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ausg. Lasson. Leipzig 1911. 154 ff.

Dessen Grundprinzip ist der Hegelsche Sittlichkeitsbegriff, die sittliche Idee des vom Allgemeinen erfüllten Menschen. „Die sittliche Substanz hat ihre Existenz nur in den einzelnen Individuen; diese aber finden ihr Bestehen überhaupt im realen sittlichen Volksgeist“ (N. VI, 59; vgl. I, 146).

Den Dreitakt der Dialektik im geschichtlichen Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft hat der achtzehnjährige Student aufzuzeigen versucht (N. VI, 55 ff.).

Aus dem Geist der Gemeinschaft lebt der Einzelne in der Geschichtsepoche des „glücklichen Bewußtseins“, mit der Gemeinschaft weiß er sich in „innigster Harmonie“, in „gediegenem, ungelöstem Vertrauen“.

Eine neue Stufe aber, die des „unglücklichen Bewußtseins“, beginnt, wenn das kritische Selbstbewußtsein des Einzelnen erwacht und sich der Gemeinschaft entgegenstellt, in Absonderung von ihr und mit seinen Forderungen an sie. Drei Sonderstufen kennzeichnen diese Epoche: die der „ungestörten Wohligkeit des Selbstbewußtseins“, in der die Subjektivität ein selbstzufriedenes Auf-sich-selbst-Beschränktsein erlebt; die des „Bewußtseins der Leerheit oder des frivolen Bewußtseins“, das die selbstisch-sinnliche Selbstgewißheit des Einzelnen zum theoretischen und ethischen Materialismus forttreibt; endlich die des im engeren Sinne „unglücklichen Bewußtseins“, das in tiefem Empfinden des Kontrastes zwischen Einzelheit und Allgemeinheit sehnüchtig nach einer Idee, einer Aufgabe Umschau hält, die es in der objektiven Wirklichkeit gemeinschaftsgestaltend durchsetzen könnte. Das bedeutet den Übergang des „unglücklichen Bewußtseins“ zu einer höheren Stufe: zum „welthistorischen Bewußtsein“.

In seiner eigenen Gegenwart sieht Lassalle die Periode des „unglücklichen Bewußtseins“ sich zu Ende neigen. Diese Zeit hat das Objektive zerstört. Sie hat die Religion durch Atheismus ersetzt, nachdem sie vorher, weniger kühn, die Religion im Deismus zu einem allgemeinen, den Inhalt aller Religion umschließenden Rationalismus verflüchtigt hatte (N. I, 220; III, 41). Aber in dieser deistischen „Hohlheit“ und „Halbheit“, mit dieser Angleichung Gottes an die menschliche Vernunft durch eine anthropozentrische Philosophie war der „lebensvolle“ Gott der wirklichen Religion geschwunden, der praktische religiöse Indifferentismus geboren. Die metaphysische Entwurzelung des Individuums war vollzogen, ohne Gott und ohne Staat stand es allein auf sich selbst, um sich zuletzt im Ausleben des „rein einzelnen fast nur

animalischen Lebens" zu verlieren. Romantische Restauration des Christentums und Mittelalters, verbunden mit der romantischen Ich- und Gemütskultur, konnte dem realistisch-diesseits gerichteten Menschen das Verlorene nicht zurückgeben und seinem entleerten Wesen keine „Substanz“ bieten. In Börne und Heine findet Lassalle die Exponenten dieser „unglücklichen“ Zeit, Vertreter des „Ich“, des „Fichteschen Subjektivismus“¹². Börne hat nur „Negationswut“, Heine verspottet zwar die unwahre, wirklichkeitsfremde Romantik, aber seinem frivolen Witz fällt auch „alles Ideelle, was über die nüchterne Selbstgewißheit des Subjektes hinausgeht“, anheim. Er verliert dadurch alle Ehrfurcht vor dem „hohen Pathos“ einer „realen sittlichen Substanz“ und wird schließlich zum Prediger des „gemeinsten Realismus“ bloßen Sinnengenusses. Der junge Lassalle, der Schüler des Hegelschen Idealismus, will eben mehr als „der Dichter der Unpoesie, der Frivolität, des Frevels“, auch Poesie soll „objektiven sittlichen Mächten“ Ausdruck leihen. Das findet er auch nicht bei dem dritten Dichter dieser Zeit, bei Lord Byron. Dessen Weltschmerz kennt nur „europamüde“ Kritik, zeitigt nur Zerrissenheit der Seele, weiß aber daraus keinen Ausweg zu positiver Gestaltung der Zeit. Und doch, bei Heine kommt auch jenes Sehnen der Zeit nach einem neuen Ideal, nach Überwindung des Subjektivismus zum Ausdruck, das den Übergang zu einer neuen Geschichtsstufe ankündet¹³.

¹² Diese Wendung gegen Fichte ist jedoch nur bedingt zu verstehen. Lassalle, der die relative Berechtigung der Subjektivität innerhalb des dialektischen Ganzen der Geschichte und der Gemeinschaft voll anerkennt und auch in diesem Zusammenhang von dem „unabweisbaren Recht des Fichteschen Selbstbewusstseins“ redet, hat, wie die vorliegende Abhandlung zeigt, Fichte gerade als Geschichts- und Sozialphilosophen zu würdigen gewußt.

¹³ Dieses Urteil Lassalles über Heine sticht in seiner kritischen Reserve scharf ab gegen die Heine- (und Börne-) Begeisterung des Schülers, der freilich schon die Kritik des Politikers Heine zur Seite getreten war. Als Lassalle an Heine in Paris (1844) „sozialistische“ Seiten entdeckte, die den Einfluß Marxens offenbarten, und die Heine heftige Anklagen gegen die Bourgeoisie entlockten und warme Teilnahme für das Proletariat bekunden ließen, da stand er auf des Dichters Seite. Auch Heine erwärmt sich für Lassalle, den „neuen Mirabeau“, in dem er den Gegner der Romantik und den Sohn der neuen, revolutionären Zeit erblickt. Doch beruhte diese Freundschaft im Grunde nur auf Lassalles Bemühen um Heines geldliche Sorgen. Sie erkaltete daher nicht nur, sondern schlug bei beiden in Haß und Erbitterung um, als Heine sich weigerte, journalistisch Lassalles Hatzfeldtaktionen zu unterstützen und Lassalle ihm diese Weigerung zum Vorwurf machte. Vgl. hierzu Oncken, a. a. O.

Sie verwirklicht sich im „welthistorischen Bewußtsein“ der neuen Einigung von Individuum und Gemeinschaft, die jenem die Verbundenheit, dieser die selbstbewußte, doch sich eingliedernde Persönlichkeit wahrt. Die bloß antithetische, negativ-kritische, unfruchtbare „Forderung“ des Individuums an die Gemeinschaft weicht der positiv-geschichtlichen Gestaltung der Gemeinschaft durch die Persönlichkeit, der „reellen Arbeit der Geschichte“. Diese „Inkarnation der Idee in die Existenz ist die wahrhafte Menschwerdung Gottes“.

Hegels Geschichtsmetaphysik und Gemeinschaftsidee halfen also Lassalle über die Gefahr hinweg, in der subjektivistischen Nur-Kritik der Hegelschen Linken stecken zu bleiben. Deren Rückzug zur Aufklärung konnte Lassalles Anschluß an die die geschichtliche Objektivität und Realität darstellende Dialektik des Meisters nicht mitmachen. Er blieb in dieser Beziehung Althegeleaner. Wie ihm der Deismus unannehmbar war, weil er bloßem Raisonieren über einen weltfernen Gott entsprang, nicht aber Gottes konkrete Darstellung im Geschichtsprozeß selbst begriff, so mußte er auch die geschichtliche Entwicklung aus ihrer eigenen immanenten Vernunft begreifen, nicht aber einem bloßen Raisonement des subjektiven Verstandes über die Geschichte das Wort reden. In seiner Lessing-Abhandlung (G. S. VI, 177) stellte er daher der rationalistisch-aufklärerischen Auffassung der Geschichte als der „Entwicklung des subjektiven Selbstbewußtseins“ die eigene, althegelesche Theorie der Geschichte als der „Entwicklung des objektiven Begriffs des Geistes“ entgegen.

Bei ihr verblieb er Zeit seines Lebens. Auch die spätere Gefahr der Marxschen „materialistischen“ Geschichtsauffassung ließ ihn der Idealist Hegel überwinden. Marxens Ableitung der „Idee“ aus der ökonomischen „Wirklichkeit“ ist ihm auch dann noch wesensfremd geblieben, als er, von Marx belehrt, die ökonomisch-sozialen Verhältnisse als gestaltende Mächte geschichtlichen Lebens würdigen gelernt hatte. Der Gedanke war ihm stets „das übergreifende Moment“ (G. S. IX, 37). Er bleibt geschichtsphilosophisch Dualist: Beides, die wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnisse und die in ihnen wirkende Idee, „geht immer zusammen“ (N. VI, 115; vgl. 130; IV, 39 ff.). Jeder Zeit sucht er daher ihre „Idee“ aufzuweisen, so dem Mittelalter die Rechts-Idee des Grund-

23 ff., 41 ff.; N. I, Einf. 36 ff.; IV, 28 ff., 410; ferner die Briefe N. I, Nr. 71—77, 84, 85, 89, 90, 100, 102; II, Nr. 23; III, Nr. 37. Aufschlußreich: Herm. W e n d e l, Heinrich Heine und der Sozialismus. Berlin 1919. Dasselbst auch über Marx' und Engels' Verhältnis zu Heine S. 26 ff.

besitzes (G. S. II, 149 ff.), der Neuzeit die Idee der „Subjektivität“, der „absoluten Persönlichkeit“ (N. I, 131; IV, 12 ff.), der kommenden Zeit die „Idee“ des Arbeiterstandes und die in ihr wurzelnden sittlichen Gehalte (G. S. II, 188 ff.). So hat er endlich im System der erworbenen Rechte die Rechtsinstitute als „die Realisationen historischer Geistesbegriffe“, als Ausdrucksformen „historischer Volksgeister und Zeitperioden“ aufgefaßt. Hegel und Savigny haben dabei Patenschaft gestanden, aber auch Fichte hatte ihn belehrt über die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Volksindividualitäten innerhalb der einen Menschheit (vgl. G. S. VI, 73—75, 139 f.). Dabei gab Lassalle wieder der junghegelianischen Tendenz der Ablösung des absoluten, göttlichen Bewußtseins durch den Geist der historischen Menschheit und ihrer Volkscharaktere nach. Das mußte zugleich einen Historismus und Relativismus ergeben, der die „logisch-ewige Kategorie“ der Rechtsphilosophie durch die geschichtlich-relativen des jeweiligen Volksbewußtseins ersetzte und auch das Naturrecht zu einem historischen machte, zu einer „Kategorie von historischer Natur und Entwicklung“. Denn „der Geist ist nur ein Werden in der Historie“ (G. S. IX, 39, 138 ff.).

Diese Betonung des „Geistes“ führte zur Schätzung der Persönlichkeit und ihres Wirkens im geschichtlichen Prozeß und damit zu einer weiteren Reserve gegen den historischen Materialismus. Denn trotz aller Betonung der „Wechselwirkung“ zwischen persönlichem Denken und Wollen und den unpersönlichen „Verhältnissen“ namentlich durch Engels — der ja für den **A u s b a u** der Marxschen Geschichtsauffassung viel mehr geleistet hat als Marx selbst — blieb hier die Persönlichkeit doch immer nur ausführendes Organ und Exponent geschichtlicher Notwendigkeiten ohne eigenen Selbststand und eigene Freiheit¹⁴. Eine solche Auffassung mußte dem aktivistischen Willenstyp Lassalle fremd bleiben. Aber er konnte als Hegelschüler die geschichtliche Persönlichkeit ebensowenig isoliert, „individualistisch“ fassen, wie er sie als Ethiker der Hegelschule als autarkes Wesen außerhalb der Gemeinschaft denken konnte. Für ihn konnten daher die geschichtlichen Personen „nur die Träger und Verkörperungen dieser tief-innersten kämpfenden Gegensätze des allgemeinen Geistes“ sein (N. II, 172). Daß freilich auch in dieser Geschichtsanschauung eine „Notwendigkeit“ sich geltend macht, daß auch hier für ein aus der Geschichte unableitbares, einmaliges, in der Struktur seines Geistes und in der Art seiner

¹⁴ Hierzu vgl. **m e i n e n Sozialismus als sittliche Idee**, 36 ff., 160 ff.

geistigen Auffassungsweise, seiner willentlichen Stellungnahmen und Handlungen einzigartiges Personsein zuletzt kein Recht war, das hat auch Lassalle geahnt, wenn er Hegels Geschichtstheorie als undramatisch und jede „kühne Tat“ ausschließend empfand. Denn in dieser konstruktiven Geschichtsdeutung knüpfte sich „eherne Notwendigkeit an Notwendigkeit“, und sie fährt „ebendeshalb auslöschend über die Wirksamkeit individueller Entschlüsse und Handlungen“ hinweg. Wo darum Lassalle der Macht einer historischen Persönlichkeit begegnet, da läßt er die Marxsche Geschichtskonstruktion ebenso wie die Hegelsche hinter sich, da kann ihm das Individuum nicht „absolut notwendig“ von seiner Klassenlage abhängig erscheinen, da kann es „sich immerhin, zumal wenn es ideologische Bildung hat, ... ganz über seine Klasse erheben“ (N. III, 118 ff.).

Der Politiker und Revolutionär, der Herrschergeist Lassalle konnte nicht auf das „persönliche Interesse“, auf die „persönliche Leidenschaft“ der handelnden Menschen verzichten (G. S. II, 194). Aber der Theoretiker hat den Ausgleich zwischen Notwendigkeit und Freiheit in der Geschichte auf Hegelschem Boden nicht finden können. Der pantheistische Untergrund der Hegelschen Geistmetaphysik hatte auch in der Lassalleschen Umdeutung in das Menschlich - Gattungsmäßige keinen logischen und metaphysischen Raum für eine dem allgemeinen Begriff sich nicht restlos fügende, immer eine Besonderheit wahrende Individualität. Sie mußte als Mensch und als Volksindividualität immer Darstellung, Erscheinungsform eines Absoluten, das jetzt die Gattung Mensch selbst geworden war, bleiben und damit zuletzt doch ihren metaphysischen Selbstand verlieren, sie war nicht ein selbständiges Etwas, sondern immer nur an Etwas, sie war nicht „Herr und Meister“ ihres Denkens und Tuns, sondern das vom „Gedanken“ „regierte und gleichsam willenlos bewegte Instrument“ (N. IV, 34). Eine Begrenzung zwischen endlichem und absoluten Persongeist, wie sie der Theismus in der Geschichte sieht, gab es nicht mehr, der Mensch war in seinem Geistesleben und Handeln innerhalb der geschichtlichen Welt des objektiven Geistes immer schon Repräsentant des Absoluten selbst. Es kam darum nicht zu jenem tiefen Gehalt der Geschichte: zu einer Auseinandersetzung zwischen Menschperson und Gottperson, kam daher auch zu keiner Gemeinschaft mit dieser absoluten Person. Der Mensch wurde von dem unpersönlichen Absoluten überwältigt und in seinem Tiefsten daher doch unpersönlich, Vertreter bloß der „Menschheit“. Verliert sich bei Marx die Persönlichkeit an die Macht der „materiellen“

Verhältnisse, so verliert sie sich bei Lassalle an die „Idee“ ihrer Zeit. Beide enthöhlen also mit ihrem Lehrer Hegel die Individualität des konkreten persönlichen Einzelmenschen. So bleibt die Spannung unüberwunden, die Lassalles Persönlichkeit wie seine Geschichtsphilosophie charakterisiert: die Philosophie brachte es ebensowenig zu einem Ausgleich zwischen Allgemeinem und Besonderem wie die Persönlichkeit ihres Schöpfers. Denn auch in dieser wirkte ein Gegensätzliches: das von Hegel übernommene Bewußtsein, „Sohn seiner Zeit“, Vertreter seines historischen „Prinzips“, seiner Zeitidee zu sein und das in dieser unruhigen Seele lebende Wollen der selbstgesteckten Ziele aus ganzer persönlicher Willensenergie und Initiative.

III.

Der ethische Gehalt der Lassalleschen Persönlichkeits- und Sozialidee

Letzte Stufe der Geschichte ist für Lassalle der Sozialismus oder Kommunismus, Bezeichnungen, die noch nicht scharf auseinandergehalten werden. So lenkt der historische Prozeß teleologisch auf ein Ziel hin, in dem sich ein Ideal verwirklicht. Dieser Überzeugung huldigten auch Marx und Engels. Denn auch sie glaubten den dialektischen Gang der Klassenkämpfe der Geschichte auf ein ideales, in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich durchsetzendes Ziel gerichtet, auf ein „Reich der Freiheit“, das, auf sozialistischer Produktionsweise beruhend, in einer neuen Gesellschaft die „wirklich menschliche Moral“ bietet. Jedem wird jetzt die Möglichkeit geboten, „seine sämtlichen Fähigkeiten, körperliche wie geistige, nach allen Richtungen hin auszubilden und zu betätigen“¹⁵. Aber auch hier waltet ein Unterschied ob zwischen Marx und Lassalle. Nicht nach Idealen der Menschen wird für Marx die Geschichte gelenkt, wenn sie auch Bewußtseinsideale erzeugt, die Proletarierklasse hat „nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoße der zusammenbrechenden Bourgeoisiegesellschaft entwickelt haben“¹⁶. Lassalle dagegen sieht Ideen als selbständige Mächte in der Geschichte wirksam, die von den Menschen zu geschichtlicher Verwirklichung gebracht werden sollen.

¹⁵ K. Marx, Das Kapital I⁷. Hamburg 1914. 555. Fr. Engels, Eugen Dühring, 90, 306, 317.

¹⁶ K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich³. Berlin 1891. 50.

Der Kommunismus der „welthistorischen“ Epoche ist eine Sozial-idee, die Individuum und Gemeinschaft zu beiderseitigem Rechte bringt. Ideengeschichtlich bedeutet er die Überwindung der Ideen von 1789, politisch die soziale Demokratie, wirtschaftlich die Produktion im Dienste der Gemeinschaft, ethisch ein neues sittlich-soziales Menschentum in Gemeinschaft, staatsrechtlich den neuen Sozialstaat.

Dieser Kommunismus ist die im dialektischen Sinne notwendige Konsequenz der französischen Revolution (vgl. N. I 176 ff., 215 ff.; VI, 130, 151 ff.; G. S. II, 167 ff.). In ihrer Erklärung der „Menschen“-Rechte hatte sie zwar jedem Freiheit und Rechtsgleichheit zugesichert, der „Mensch“ war, aber sie hatte diese Freiheit und Gleichheit als eine „abstrakte“ aufgefaßt, sie hatte die einzelnen „Menschen“ atomhaft nebeneinander gestellt und sie in dieser allgemeinen Eigenart als „Menschen“ für gleich erklärt. Sollte aber die Freiheit in dieser negativen Bestimmung als „Unabhängigkeit“ gewahrt bleiben, dann mußte jeder Einzelne gegen jeden Einzelnen seine Unabhängigkeit sichern. Das konnte er nur durch Eigentumserwerb im Kampfe gegen die anderen. In diesem „System“ der „freien“ Konkurrenz erzeugte sich also ein ethischer „Materialismus“ egoistischer Art, der die Geisteshaltung des „Industrialismus“ kennzeichnet. Der Standesbindung war als extreme Antithese die subjektive Unabhängigkeit entgegengetreten. Das Ich gab sich, in seinen Kreis eingeschlossen, „an der Dingheit des Eigentums das Gefühl seiner vollkommenen Ichheit und deren vollendeten Selbständigkeit“. In dem neuen Begriff des individuell-atomhaften Eigentums aber barg sich wieder eine Dialektik: Es war das Objektive, an das das Subjekt sich band, es war zugleich der Gegenstand, auf den dieses Subjekt all sein Talent und all sein Wirken verwenden konnte. Es machte das Ich in der Gesellschaft der Vielen unabhängig, es band es zugleich an eine unpersönlich-materielle Sache. Eine Bindung der Person war also vorhanden. Das war die „Vernunft“ im Eigentum, denn Persönlichkeit ist für Hegelsche Ethik nur wertvoll in Bindung an ein Objektives. Aber diese Bindung an eine tote Sache war zugleich die Vernichtung aller „substantiellen“, mit objektiven Werten erfüllten Sittlichkeit der geistigen Persönlichkeit. Das Eigentum machte sie nicht frei, es knechtete sie unter ein Unpersönliches. Es schuf in dieser seiner exklusiven Form als „Privat“-Eigentum zugleich den Unterschied zwischen besitzlosem Arbeiter und besitzendem Kapitalisten. Jener repräsentiert die „Subjektivität“ der Arbeit und der Leistung, dieser die Abhängigkeit aller Subjektivität von einem Objektiven. Der Gegensatz aber, der zwischen Reichtum und Armut

innerhalb der Gesellschaft freier Rechtssubjekte entstehen muß, zeigt das Ungenügen der Freiheit als reiner Unabhängigkeit und der Gleichheit als bloßer Rechtsgleichheit. Es mußte zur Forderung der Besitzgleichheit kommen, die erst wirkliche Freiheit und materielle Unabhängigkeit erzeugt. Wird der Arbeiter vom Kapitalisten „besiegt“, so zeigt dieser Sieg die Überlegenheit des sachlichen Kapitaleigentums auch über den Arbeiter als des persönlichen Erarbeiters der Sache „Kapital“, den Sieg also der Sache über den Menschen, des Objektes über das Subjekt. Eine Befreiung aus solcher Knechtschaft, eine Synthese zwischen objektiver Sache und subjektiver Arbeit kommt nur zustande, wenn im Kommunismus das Prinzip der „gleichen Berechtigung aller Personen auf gleichen Besitz“ anerkannt und durchgeführt wird und zwar wegen „der absoluten, unendlichen Berechtigung, die dies, Person zu sein, mit sich bringt“. So erfüllt der Kommunismus die ethische Doppelforderung des Hegelschen Sittlichkeitsideals: er betont den Selbstwert der Person, ihre Rangstellung über allen Sachwerten. Er gibt ihr zugleich das Recht, über ein Objektives im Selbsterwerb des Eigentums zu herrschen. Da aber der Kommunismus als historisches Gebilde nicht „gemacht“ werden kann, sondern sich entwickeln muß, so muß Lassalle schon in der ihm vorhergehenden Stufe des Industrialismus Ansätze zu ihm erblicken. Er findet sie — „noch dunkel und unklar“ — in dem „Gedanken des Staates oder der Gesellschaft als eines organischen Ganzen“, wie auch Hegel die Gesellschaft als Vorstufe staatlicher Ganzheit gewertet und Marx im Kapitalismus die Elemente zum Sozialismus gefunden hatte. Der „Staat der objektiven Sittlichkeit“ steigt also für Lassalle aus der Gegenwart auf.

Diese dialektische Ableitung des Kommunismus aus der französischen Revolution unterbaut Lassalle später durch eingehendere ökonomische Betrachtungen. Die wirtschaftliche Grundlage der Revolution, ihre Bedeutung für das Aufblühen der kapitalistischen Wirtschaftsform der freien Konkurrenz, die in ihr aufstrebenden sozialen Klassengegensätze, namentlich die Geburt des Proletariats aus dem tiers état der Bourgeoisie füllen die dialektische Formel mit geschichtlichem Inhalt, ohne sie aber preiszugeben. Auch die später reifende Gemeinschaftsidee lag im Keime in diesen Jugendbetrachtungen des Hegelianers.

Die Sozialidee Lassalles ist nicht nur in ihrer geschichtlichen Verwirklichung das dialektische Gegenstück zur kapitalistischen Zersplitterung, sie bildet auch deren *e t h i s c h e n* Gegensatz. Denn das bloße Erwerbsinteresse, das die liberale bürgerliche Gesinnung zur „gemeinsten

Privatgesinnung" stempelte, sie für alle sozialen und geistigen Güter, „die über den Quark des Privatbesitzes hinausgehen“, stumpf und die Gewissen käuflich machte, zeigt, wie wenig der „dritte“ Stand seinen Anspruch, die Sache der „Menschheit“ zu vertreten, erfüllte. Er hat eine ganze Menschenklasse seinem Egoismus, seiner selbstischen Standes- und Interessensolidarität, die er fälschlich als „Brüderlichkeit“ gepriesen hatte, geopfert und in immer größere Verelendung hinabgestoßen (N. IV, 152 f.; G. S. II, 171 ff.). Dieser Individualismus führt im „Arbeiterkommunismus“ zur „menschlichen Solidarität“, die durch ein zweifaches Band die Einzelnen an die Gemeinschaft schließt: durch das Bewußtsein der „sittlichen Brüderlichkeit“, daß „wir Menschen sind, Brüder, Söhne, desselben Geschlechts“, und durch das Band des gemeinschaftlichen Interesses, das das Gedeihen des Einzelnen von dem der Gesamtheit abhängig macht (N. VI, 114 ff., 154).

Im Gegensatz zu Marx, der nach Aufgabe seiner ursprünglichen, an Hegel orientierten Rechtsstaatsidee im Wesen des Staates nur mehr Klassenherrschaft sah und zur staatslosen Gesellschaft gelangte¹⁷, hat Lassalle Hegels sittliche Staatslehre beibehalten. Denn die Form, in der sich sein Sozialideal Wirklichkeit gibt, ist der soziale Staat der kommenden Geschichtsperiode. Der liberale Rechtsstaat der Bourgeoisie ist, wie jeder bisherige Staat, nur Klassenstaat, Machtinstitution im Interesse der herrschenden Klasse. Darin waren Lassalle und Marx einig (N. VI, 94 ff., 119). Diesen Staat verspottete Lassalle bekanntlich (G. S. II, 195 f.) als „Nachtwächteridee“, er sollte ja nur erworbenen Besitz und Vormachtrechte bewachen. Aber wenn er „Raub und Einbruch“ verhütete, so ließ er doch faktische Rechtsungleichheit, ja rechtlose Ausbeutung der Nichtbesitzenden in seinen Grenzen zu. „Menschheits“-Staat war er nicht und darum „tiefe Unsittlichkeit“, Egoismus, nicht Sozialismus, und nicht Hegels¹⁸ „Wirklichkeit der sittlichen Idee“.

Aber schon dem jugendlichen Revolutionär war der echte Staatsgedanke mehr gewesen als Schutzinstitution, er war ihm durch Hegel als „die leibhafte Existenz, Realität des objektiv Allgemeinen, des Begriffs der Idee“ aufgegangen. In den Dienst der Verwirklichung dieser Idee stellt sich das Ethos des wahren Staatsmannes (N. I, 174, 181). Und dieses Staatsideal ist, erfüllt mit den Forderungen der Zeit, auch des Mannes Ziel geblieben, ja grundlegend für seine politische Agitation

¹⁷ Zu dieser Entwicklung s. meinen Sozialismus als sittliche Idee, 113 ff., 127 ff.

¹⁸ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 195.

geworden (G. S. II, 196 ff). Aus ihm ist die Begriffsbestimmung der „sittlichen Idee des Arbeiterstandes“ ebenso entstanden wie die berühmte Darlegung des sittlichen Staatszweckes im „Arbeiterprogramm“. Ein „sittliches Ganzes“, ruhend auf der „Solidarität der Interessen, der Gemeinsamkeit und der Gegenseitigkeit in der Entwicklung“, soll der Staat werden. In diesem endgültigen Staatsgebilde wird kein bloßes Klasseninteresse mehr zur Staatssache erhoben, sondern die „Erziehung und Entwicklung des Menschengeschlechtes zur Freiheit“. Allen Gliedern wird „eine Summe von Bildung, Macht und Freiheit“ gewährt, die sie als Einzelne nie erreichen können. Nach dieser seiner „eigentlich sittlichen Natur“ wird der Staat zum Kulturstaat, der „die menschliche Bestimmung, d. h. die Kultur“ sich zum Ziele setzt.

Von dieser staatsphilosophischen Grundüberzeugung her erhalten erst die politischen Einzelforderungen des Arbeiterführers an den Staat der Gegenwart ihren tieferen Sinn, zunächst die keineswegs bei Lassalle erstmalig auftretende¹⁹ Forderung des Staatskredits für Arbeiter-Produktivgenossenschaften. Wohl gaben diese Ansprüche an den Staat dem Agitator willkommenes Material, aber sie waren im ganzen seiner Staatsanschauung doch mehr als dies. Der Zweck der „freien, individuellen Arbeiterassoziationen durch die helfende Hand des Staates“ war der, den Arbeiter zu seinem eigenen Unternehmer zu machen. Sie sollen die Scheidung zwischen Arbeitslohn und Unternehmergewinn und damit den Arbeitslohn selbst aufheben. An dessen Stelle tritt der Arbeitsertrag selbst als Vergeltung der ganzen geleisteten Arbeit. Damit wird „jenes eherne und grausame Gesetz“, das in der privatkapitalistischen Wirtschaftsform unaufhebbare Lohngesetz unwirksam, nach dem der Arbeitslohn immer nur den notwendigen Lebensunterhalt gewährt, „der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist“. Weder über noch unter dieser Grenze kann sich der Lohn für längere Zeit bewegen. Dieses Gesetz aber macht die Arbeiter zur „Klasse der Enterbten“. Aus dieser Enterbung den Arbeiter zu befreien, ist der letzte Sinn der Produktivgenossenschaften. Da aber die Arbeiter nicht die Mittel haben, sie zu errichten, so muß der Staat diesem Sinn Wirklichkeit geben durch die Gewährung der notwendigen Geldmittel. Dadurch unterscheiden sich die staatlich kreditierten Genossenschaften von denen, die auch Lassalles liberaler Gegner Schulze-Delitzsch forderte, und die auf der „indivi-

¹⁹ Oncken, a. a. O. 289 f.

duellen Selbsthilfe" der Arbeiter, nicht auf der „sozialen Selbsthilfe“, d. i. der Unterstützung der Arbeiterforderungen durch das „soziale Wesen“ Staat aufzubauen. Diese soziale Hilfe ist erst die reale Voraussetzung für jegliche Selbsthilfe. Sie ist „vollkommen natur- und rechtmäßig, vollkommen legitim“, und von den Arbeitern „gerechterweise“ gefordert, weil der heutige Staat, wie Lassalle ausrechnet, mit der „großen Assoziation der arbeitenden Klassen“ identisch ist. So weiß Lassalle seine Genossenschaftsidee in seine Auffassung vom Sinn des Staatsganzen einzubauen. Der Staat erfüllt durch die Ermöglichung der „Selbsthilfe und Selbstentwicklung“ seine Aufgabe der Entwicklung der Freiheit (vgl. G. S. III, 58—92; IV, 48 ff.; N. VI, 271 ff., 347, 355 f.). Das Machtmittel aber, um den heutigen Staat zur Erfüllung dieser seiner „Pflicht“ zu zwingen, ist das allgemeine Wahlrecht, das der Politiker Lassalle von hier aus in den Rahmen seiner Staatstheorie stellen konnte.

Doch das Endziel, den „Kommunismus“, stellen die Produktivassoziationen nicht dar. Sie waren für Lassalle Mittel, für die er zuletzt, wie für das Wahlrecht, Bismarck zu gewinnen suchte, und dessen Sympathie sie wenigstens gewannen, aber sie waren nicht letzter Zweck. Wenn er daher im „Offenen Antwortschreiben“ (G. S. III, 72 ff.) den Vorwurf des „sogenannten Sozialismus und Kommunismus“ von sich abzuwälzen suchte, so war das lediglich Taktik der Verteidigung, nicht Wahrheit. Rodbertus, den Lassalle trotz aller Bemühung für die ganze Idee nicht zu gewinnen vermochte, enthüllte er diese Wahrheit in nackten Worten: „Daß Grund- und Kapitaleigentum abzulösen ist — das ist eben, seitdem ich ökonomisch denke, der innerste Kern meiner Ansicht Freilich darf man das dem Mob²⁰ heute noch nicht sagen, und ebendeshalb habe ich es in meiner Broschüre sehr vermieden“. Als Anfang dieses das Kapitaleigentum ablösenden Sozialismus, der „mit der Konsequenz des sich selbst entwickelnden Lebens“ vielleicht erst in einem halben Jahrtausend eintreten wird, haben die Genossenschaften dem Sozialtheoretiker stets gegolten. Sie als alleinige Forderung, nicht als „Übergangsmaßregel“ hinzustellen, bot dem Taktiker die Möglichkeit, den Arbeitern „irgendein Wie und Wo“ zu zeigen, nach dem sie „nicht mit Unrecht“ verlangten (N. VI, 329, 356; G. S. III, 244 f., 266 f.; V, 299 f.).

Die positive Staatswertung läßt den Staatssozialisten Lassalle auch für den Wert des Nationalen Verständnis gewinnen. Auch hier unterscheidet er sich von Marx, dem Nation und Machtstaat dasselbe

²⁰ D. h., nach Oncken, a. a. O. 290, der „Masse der Urteilslosen“.

bedeutete. Der deutsche Sozialist und der nach England Verbannte verstanden sich nicht. Bezeichnend für die beiderseitige Stimmung ist auf der einen Seite die Ironie, mit der Marxens Gattin an Lassalle über Deutschland, die „mater dolorosa der Poeten“, spottet, dessen Verhältnisse sie „eher anwidern als anlocken“, und dem gegenüber sie keine Vaterlandsliebe mehr aufbringen kann; auf der anderen Seite Lassalles treuherzige Mahnung an Marx, sich nicht zu „veranglisieren“, ein „deutscher Revolutionär“ zu bleiben, der für Deutschland wirken will und muß (N. III, 354, 249 f.). Ein kleinlicher Nationalist, ein „Nationalitätsprinzipier“ aber ist Lassalle nie gewesen. Politisch trat er 1859 (G. S. I, 60) für eine großdeutsche Demokratie nach Österreichs Vernichtung ein. Die „deutsche Einheit“, die „nationale Wiedergeburt Deutschlands“ ist auch seiner Sehnsucht Ziel gewesen, mochte er immerhin seine eigenen demokratisch-revolutionären Absichten in diese Sehnsucht einschließen (G. S. I, 217 ff.). Nationale Selbständigkeit und demokratische Staatsverfassung der großen Kulturnationen bedingten sich für ihn gegenseitig in „innerem, begrifflichem Zusammenhang“: Demokratie, d. i. „Autonomie, Selbstgesetzgebung nach innen“ ist nur möglich, wenn diese Selbstgestaltung eines Volkes vom Ausland unabhängig ist. Sie selbst aber „wurzelt in dem Recht des Volksgeistes auf seine eigene geschichtliche Entwicklung und Selbstverwirklichung“. Und nur wo solcher Volksgeist nach kulturhistorischer Entfaltung strebt, ist das Recht auf nationalstaatliche Existenz gegeben (N. VI, 339; G. S. I, 31 ff.).

Auch in dieser Stellungnahme zu Demokratie und Nation spricht der Jünger des deutschen Idealismus Fichte und Hegels (vgl. G. S. VI, 57, 74 f., 102, 143). Die Entfaltung des „Volksgeistes“ im Nationalen hatten ja beide vertreten. Die Forderung eines „wahrhaften Reiches des Rechtes ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven ... für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt“, hatte Fichte an den Demokraten Lassalle weitergegeben. Fichte und Hegel gaben so Lassalle die geschichtsphilosophische Formel von dem Inhalt der Geschichte als der freien Selbstverwirklichung eines nationalen Geistes. Dieser Idealismus, der ihn Fichte und Hegel näherte, mußte ihn zugleich von Marxens Realismus²¹ entfernen. Marx sah nur den in allen Ländern geknechteten Proletarier, dem allein die internationale Vereinigung helfen konnte. Der deutsche demokratische National- und

²¹ Über Marxens abweichende Stellung zu Lassalles Forderung des vollen Arbeitsertrages s. übrigens meinen Sozialismus als sittliche Idee, 134 ff.

Kulturstaat blieb Lassalles idealistisches Ziel. Das „Deutsche“ galt ihm als ideales Kulturgut. Richard Wagners Musik gab ihm eine Ahnung von dem „germanischen Genius in seiner reinen Größe“ (N. V, 25 f.). Friedrich der Große „in seiner Auflehnung gegen alle historischen Machtverhältnisse“ begeisterte den Revolutionär zugleich als Vertreter der Aufklärung, „der zum Selbstbewußtsein gekommenen Überlegenheit über die Welt seiner Überlieferung“. Lessing ist ihm nicht nur Repräsentant des aufgeklärten „lebendigen Selbstbewußtseins in Literatur, Kunst, Religion, Ethik, Geschichte“, sondern auch der „deutsche Genius“, der Geschichte nicht nur kritisiert, sondern als Entwicklung des Selbstbewußtseins versteht (G. S. VI, 161 ff.). Den „Volksgeist“ hat Lassalle nicht nur auf sein Rechtsbewußtsein hin untersucht, er versuchte auch die nationale Philosophie der Völker aus ihm zu verstehen und kam dabei zur Höchstwertung deutschen Denkens (G. S. I, 35; VI, 118 ff., 135 ff.). Denn in den großen Philosophen wirkte für ihn das „Volksgeistige“. Kant, Fichte, Hegel werden ihm so zu Idealtypen deutscher Geistigkeit. Kant ist ihm der „titanische“, faustische Geist, der die Gegenständlichkeit der Objektwelt auflöste durch Aufweis der Überlegenheit des Selbstbewußtseins. Kant „entgötterte“ damit die Welt und gab dem menschlichen Selbstbewußtsein die Schöpferkraft — ein Gedanke, der den Verehrer der humanistischen Idee, den wir in Lassalle fanden, begeistern mußte. In Fichte baute der deutsche Geist die Welt wieder auf, indem er sie aus dem Selbstbewußtsein hervorgehen ließ. Der Fichteschen Tatnatur aber war letzter Zweck alles Denkens der Zukunftsstaat, wie er vom deutschen Volksgeist als Menschheitsideal aufgeführt werden sollte. So stellt sich in Fichte die Eigenart des deutschen Denkens, Politik und Metaphysik zu verbinden, am reinsten dar. Aus dem Denken erbaut der deutsche Mensch auch als politischer das Sein. Wenn also das Lassalle - Fichtesche Staatsideal im deutschen Volke verwirklicht wird, dann kommt darin der deutsche Volksgeist zu seiner Vollwirklichkeit. Die neue Gemeinschaft trägt dann den Stempel des Deutschtums.

Das Ziel dieser in staatlicher Form sich darstellenden Gemeinschaft ist die Realisierung der „Freiheit“. Aber sie ist für ein an Hegel geschultes Denken die „substantielle“, die an die Gemeinschaft und deren Werte sich gebunden weiß. Lassalle scheidet sie von aller bloß selbstischen und daher unpersönlichen „Willkür“ als persönlichen „Willen“, der die „absoluten Wesenheiten des Geistes“ selbstbewußt bejaht (N. I, 120 f., 217; G. S. IX, 321 f., 399). „Selbstverantwortlichkeit“ kann

daher noch kein genügender ethischer Wert sein. Denn wenn ich nur meide, was der Gemeinschaft schadet und nicht positiv „alle meine Energie und Kraft“ einsetzen muß, „um mit meinem ganzen Können für dieses Objektive, Allgemeine zu wirken“, dann bleibe ich doch als bloßer Einzelner außerhalb der Gemeinschaft, eine „isolierte Puktualität“. So ist Persönlichkeit nur das in Gemeinschaft und ihren Wertkosmos verflochtene, von ihm „erfüllte“, für den Gemeinschaftsgeist sich opfernde und wirkende Individuum (vgl. N. I, 120 f., 125, 170, 173, 181). „Solidarität in der Freiheit“ (G. S. V, 51 f.) ist das ethische Ideal für Persönlichkeit und Gemeinschaft.

Aber diese Bestimmungen bleiben rein formal, wenn nicht die in der Gemeinschaft aufgehenden Werte, denen die Persönlichkeit in dienender Freiheit sich erschließen soll, inhaltlich bestimmt werden. Sie können verschiedenste Gehalte aufnehmen. Lassalle spricht gelegentlich von der „echten, freien, schönen Menschlichkeit“, die man als Individualität leben kann, wenn auch der Staat es noch für die Gesamtheit hindert (N. IV, 134). Er wertet auch Schmerz und Leid als Führer zur Höhe wahren Menschseins (N. V, 50). Aber über den Inhalt dieses Wertideals, das ihn wieder als humanistischen Menschenverehrer verrät, hat er wenig gesagt. Doch sehen wir aus seinen Briefen wenigstens, wie er über die sittlichen Werte von Liebe, Ehe und Frauentum gedacht hat. Er war auch hier der leidenschaftliche Willensmensch, der ein unbedingtes Aufgehen der Frau in des Mannes Willen verlangte (vgl. N. I, 137; II, 157, 161 f.; IV, 375). Eine gelegentliche Bemerkung über das Verhältnis von Mann und Frau zeigt, daß er den Mann höher wertet als die Frau, deren Blick im einzelnen verhaftet bleibt (N. IV, 134). Wenn aber Lassalle seinen Hegelschen Sittlichkeitsbegriff der Hingabe an das Allgemeine zur leidenschaftlichen Verführung des Weibes benutzt, wenn er dazu noch den Gattungsbegriff Mensch nach Feuerbachs Vorbild auch hier mit „Gott“ gleichsetzt, um in der hingebenden geschlechtlichen Liebe einen „religiösen“ Akt zu erweisen, so entwürdigt er nicht nur die zuchtvolle Hegelsche Ethik zur Forderung der Unzucht, sondern in frivoler Weise auch das Wesen der christlichen Religion, da er in Christus das Vorbild der Hingabe des Einzelnen an die Gattung sieht, das er nun zum Zwecke sinnlichen Genusses gebrauchen möchte (N. I, 141 ff.). Auch seine von augenblicklicher leidenschaftlicher Erregung freien theoretischen Erörterungen über „freie Liebe“, über das Recht des Weibes auf die „freie unbedingte Hingabe an die Macht der Liebe“, die ihm die „Reinheit des Weibes“ bedeutet (N. I, 347 ff.; IV, 13 ff.), sind

trotz aller Verkleidung in Hegelsche Terminologie Freigabe des sinnlichen Genusses. Daß aber Lassalle bestimmten Frauen gegenüber auch Achtung und Beherrschung an den Tag legen konnte (N. II, 158; IV, 276), auch das zu sagen verlangt die historische Gerechtigkeit. Dafür spricht auch sein ohne Frage opfervolles Eintreten für Sophie Hatzfeldt, der er die eigenen Interessen in weitestem Umfang zum Opfer brachte²².

Persönlichkeit, Gemeinschaft, Staat steigen im Entwicklungsgang der Geschichte als objektive Werte auf. Ihr Wirklichwerden ist identisch mit der Entfaltung der „Freiheit“. Sie ist also das Ziel der Geschichte als der „sich stufenweise vollbringenden Entwicklung der Vernunft und der Freiheit“ (G. S. II, 259). Wenn für Lassalle die Freiheit „ewig den Schlußstein aller wahren Philosophie“ (G. S. VIII, 685) bildet, dann war diese „wahre“ Philosophie der deutsche Idealismus. Hatte doch Kant²³ das Reich der moralischen Freiheit in der Geschichte sich verwirklichen sehen. Für Fichte²⁴ war der „Zweck des Erdenlebens der menschlichen Gattung: alle seine Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einzurichten“, und die Freiheit war ihm die Tat dieser Gattung selbst. Hegel²⁵ endlich erfaßte die Geschichte als „den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee . . . und zwar der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit“. Die in der Geschichte zum Dasein strebende Freiheit ist für den Idealismus wie für Lassalle identisch mit der in all ihren Beziehungen entwickelten menschlichen Gemeinschaft, der „Menschheit“, von der Lassalle immer wieder redet. Dann aber stellt sich in der Ethik das nämliche Problem, das schon die Hegel-Lassallesche Geschichtsmetaphysik aufwarf: das Problem der Individualität, jetzt in ihrem ethischen Selbstand betrachtet.

Die Individualität kann auch hier nur Vertreter eines Allgemeinen sein, „Mensch“ schlechthin. Dann hat sie aber nichts Eigenes mehr, dann ist der Mensch nur „Exemplar“ der Gattung. Dann bleibt schließ-

²² Das glaubt der Kenner seiner Lebensschicksale auch ohne sein ausdrückliches Geständnis (N. IV, 357). Vgl. jetzt die schönen und würdigen Ausführungen von G. Mayer über das Verhältnis Lassalles zur Gräfin, über das man erst nach Entdeckung der Korrespondenz endgültig urteilen kann. Einführung zu N. IV, 4 ff., 14 ff., 22 ff.

²³ Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Ausg. Vorländer. Leipzig 1919. 108 ff.

²⁴ Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Ausg. Medicus. Leipzig o. J. IV, 401, 458.

²⁵ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Ausg. Lasson. Leipzig 1920. IV, 938.

lich nur die Marxsche Forderung²⁶ übrig, alle Eigenkräfte der Individuen nur als gesellschaftliche Kräfte zu erkennen und zu organisieren und damit die Besonderung der Persönlichkeit in die Allgemeinheit der Gattung aufgehen zu lassen. So wenig Hegel trotz der Betonung des Rechtes und Wertes des Besonderen²⁷ dem einzelnen vor dem objektiven Geiste, dessen Auswirkung es ist, dieses Recht schließlich lassen konnte, weil es in sich selbst kein metaphysisch selbständiges Sein und außerhalb dieses Allgemeinen kein ethisches Sonderrecht hat, so wenig kann Lassalle die Individualität gegenüber der Menschheit retten. Wer nur das Allgemeinmenschliche als Wert ansieht und in ihm allein auch schon den Wert des individuellen Personseins gegründet sieht, der verliert zugunsten der „Humanität“ den sittlichen Wert der Individualität, dem schwindet zugleich die sittlich besondere Einzelpersönlichkeit vor einer Gesellschaft lauter Gleicher, in der sie nur Exemplare sind, nicht aber besondersartige, in eben dieser Besonderung ein Ganzes aufbauende und ihm dienende Glieder. Dann wird der Sozialismus doch das, was er gerade bei Lassalle nicht sein wollte: Individualismus, dem die Einzelnen nur Vertreter des Menschturns sind, nicht aber sich gegenseitig der Gemeinschaft der Menschen in ihrer Individualität eingliedernde und so aus dem sittlichen Bewußtsein der Verbundenheit Gemeinschaft schaffende Sonderpersönlichkeiten als verschiedenartige Träger besonderer, einmaliger Wertqualitäten. Erst so ist echte Solidarität, die nicht mehr auf Interesse fußt, gegeben. Erst so bleibt der Abstand von Person zu Person gewahrt, der in der Persongemeinschaft dasein muß, wenn sie Gemeinschaft von „Personen“ sein soll, die in sich selbst selbständige Werte darstellen. Aber so ist auch sittliche Gemeinschaft erst möglich, die auf der sittlichen Beziehung der Ehrfurcht und Achtung voreinander, doch auch auf Vertrauen, Lieben und Dienenwollen von Person zu Person gründet. So erhebt sich auf sittlichem Grund jenes untrennbare Zueinanderstehen, jene nicht mehr zweckhafte Gegenseitigkeit und Verbundenheit der Persönlichkeiten, die sie in ihrem Eigensein und Eigenwert wahrt und doch alle zu jener Wechselseitigkeit des Miteinanders und Füreinanders zusammenschließt, die das sittliche Wesen der Gemeinschaft ausmacht. Sie ist aber nur möglich auf Grund einer personalistischen, nicht monistischen Metaphysik, wie sie in Hegels Geistlehre und ebenso in Lassalles und Marxens Lehre von der Verbundenheit aller

²⁶ Liter. Nachl. von Marx, Engels und Lassalle I, 424.

²⁷ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 350.

in der einen „Menschheit“ vorliegt. Dieser Menschheits-Begriff muß die individuelle Sonderart des Menschen übersehen. Er muß alle als eine bloße Kollektiveinheit fassen, deren Teile nicht verschiedenartige, in ihrem Zusammenwirken erst ein „Ganzes“ bildende Glieder, sondern gleichartige Stücke in einem bloßen Zusammensein sind. Der Mangel des Lassalleschen Gemeinschaftsbegriffs wird deutlich, wenn Lassalle die Freiheit als „verklärte Notwendigkeit“ in der Auswirkung „unseres eigenen Begriffs“ sich verwirklichen sieht, denn hier (N. I, 121) ist nicht die ethische Schicksalhaftigkeit des eigenen individuellen Wertwesens gemeint, sondern die Notwendigkeit, einem Allgemeinen, das in dieser seiner Alleinigkeit das Besondere zerstört, Wirklichkeit zu geben: dem Gattungshaften, das wir mit allen teilen. Dieses aber kann weder eine Individualität persönlichen Eigenseins begründen, geprägte, aus dem Grunde der Individualität sich entwickelnde lebendige Form des Menschseins, noch kann es lebendige Gemeinschaft des Gebens und Empfangens bewirken, da diese gerade nicht das Gemeinsam-Gleiche des gattungsmäßigen Menschseins voraussetzt, sondern das Verschiedene menschlicher Individualitäten. In die Gattung „Menschheit“ sind wir alle schon faktisch eingeschlossen, zur Solidarität menschlicher Gemeinschaft kommt es nur in dem freien Dienenwollen von Individualität zu Individualität.

Wenn aber nicht einmal das dem Menschen als Gattungsexemplar zukommende Menschsein, seine allgemeine Menschen-Würde gewahrt ist, dann erhebt sich das ethische Bewußtsein gegen diese Mißachtung seiner elementarsten Forderung. Und eben diese Verachtung des Menschseins wird von der sozialistischen Kritik bei Lassalle und Marx getroffen, ohne daß sie indes bis zu dem tieferen Problem der Gemeinschaft auch der Individualitäten vorstießen.

Von der „Menschheit“ als der Gemeinschaft gleichberechtigter Individuen sah Lassalle den Proletarier ausgeschlossen. Dieses Ausschlusses wegen war der Arbeiter noch kein „sittlicher“ Mensch im Hegelschen Sinne des Gemeinschaftswesens. Der Begriff des Proletariats ist bei Lassalle zutiefst weder ein ökonomischer noch ein sozialer, sondern ein ethischer und im Ganzen einer ihn als Notwendigkeit begreifenden Geschichtsphilosophie ein metaphysischer zugleich. Der Proletarier hat keinen Besitz, der der Bourgeoisie höchster Wert geworden ist, darum ist er in der heutigen Gesellschaft und ihrer Wertskala „nichts“, „wertlos“. Doch diese materielle Besitzlosigkeit schließt ihn zugleich vom „geistigen Dasein“ aus, denn er braucht alle

Kraft und Zeit zur Fristung seines bloßen Lebens (N. I, 215 f., 170 f.). Im Wirtschaftsgetriebe hat er keine leitende Stellung, denn es fehlt ihm zum „Glücksspiel“ der kapitalistischen Produktion der „Einsatz“, das Kapital. Darum gilt er nicht als Mensch, er wird eine tote Sache, mit der man rechnet, arbeitet, profitiert, die man wegwirft, wenn man sie nicht mehr braucht, die man vermehrt, wenn man ihrer benötigt. So ist er „Ware“ geworden. Man sieht nur noch ein Unpersönliches an ihm: „die“ Arbeit, die für den Kapitalisten abstrakt außer seinem Menschsein existiert, und die er als Faktor in Rechnung setzt. Der Arbeiter ist also als Mensch „totes Arbeitsinstrument“, aus dem man Kapital machen kann. Lassalles Anklagen (G. S. III, 205; V, 61 ff., 65, 270 ff., 288) stimmen überein mit der Marx-Engelsschen Zeichnung des Arbeiters, der nur als „Zubehör der Maschine“²⁸ gewertet wird.

In dieser ethischen Gesellschaftskritik liegt das sittliche Verdienst des Sozialismus. Die Versachlichung der Menschenpersönlichkeit, ihr Ausschluß aus der Gemeinschaft sind die berechtigten Anklagen gegen die mechanisierte Gesellschaft, die den Menschen nur als Mittel für Sachzwecke wertet und eine ganze Klasse von den Geistesgütern trennt, die höher sind als Arbeit an wirtschaftlichen Erfolgen. In der Sehnsucht nach Persönlichkeit in geistiger Gemeinschaft liegt die ethische Wirksamkeit des sozialistischen Ideals bis heute begründet.

„Unmenschlich“ sind für Lassalle die Lebensbedingungen innerhalb des Industrialismus geworden. Aus diesem ethischen Grunde verlangt er eine andere, menschliche Wirtschaftsform (G. S. V, 80, 280 ff., 311). Die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse können geändert werden, weil die ökonomischen Kategorien nicht unveränderlich ewig, sondern geschichtlich veränderlich sind (G. S. V, 288; N. VI, 139). Lassalle hatte schon früh die geschichtlich verschiedenen Eigentumsformen erkannt (N. I, 126 ff., 215 ff.), er hat später in dem gern erwähnten (N. III, 381, VI, 298) § 7 des Systems der erworbenen Rechte die immer größer werdende Verengung der Sphäre des Privateigentums, die „fortschreitende Verminderung des Eigentumsumfangs“ in der Geschichte aufgewiesen (G. S. IX, 390 ff.). Dieser Möglichkeit der Veränderung der privatkapitalistischen Eigentumsform tritt eine sittliche Forderung zur Seite: Sie soll um der „Gerechtigkeit“ willen geändert werden (G. S. III, 234, IV, 47) — eine ganz unmarxistische Überlegung, die aber sowohl der aktiven Willensnatur als der gegen das not-

²⁸ Marx - Engels, Das Kommunistische Manifest⁸. Berlin 1912. 32.

wendige Müssen des historischen Materialismus sich sperrenden Geschichtstheorie Lassalles entspricht²⁹.

Das kapitalistische Wirtschaftssystem ist wie für Marx und Engels auch für Lassalle von einem Widerspruch durchzogen, der zu seiner Überwindung führen muß: der gemeinsamen Produktion steht die individuelle Distribution gegenüber. Die Arbeiter, die in gemeinsamer Arbeit das Produkt hergestellt haben, erhalten es nicht, es wird individuelles Eigentum des Unternehmers. Der natürliche Ertrag der Arbeit, das Produkt, kommt also an den „falschen Empfänger“. Der Arbeiter erhält nur einen Lohn, der ihn nach dem ehernen Lohngesetz verelenden läßt. Die vom Unternehmer geleistete geistige Arbeit kann den Unternehmergewinn nicht rechtfertigen, denn dieser ist „nur ein winziges, winziges Teilchen des heutigen Unternehmereinkommens“. Da die menschliche Arbeit auch für Lassalle die einzige Wertquelle ist, so will er zwar für wirklich geleistete Unternehmerarbeit einen „Arbeitslohn“ anerkennen, aber dieser ist in dem „Kapitalprofit“ einbegriffen. Und zudem leistet der Unternehmer in vielen Unternehmungen, namentlich den Aktienunternehmungen, gar keine leitende Arbeit. So ist der Unternehmergewinn nur „Eigentum an fremdem Arbeitsgewinn“, und die soziale Frage ist nichts anderes als die Frage, „ob das Privateigentum an fremder Arbeitskraft fortexistieren soll“ (N. VI, 309; G. S. V, 24 f.; IX, 398).

Da in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung das Mein und Dein nicht mehr durch persönliche Arbeitsleistung, sondern durch „rein objektive Bewegungen der Gesellschaft als solcher“ bestimmt wird, wie Lassalle am Beispiel der Börse und ihrer Abhängigkeit von Politik und journalistischen Meinungen zeigt, so ist das Eigentum „Fremdtum“ geworden. Auch dadurch hat es allen persönlichen Charakter verloren, daß es nicht mehr persönlicher Nutznießung dient, sein Wert vielmehr in „der Disponibilität und seiner Fähigkeit zu troc und Umsatz, zur Veräußerung“ gefunden wird (N. III, 380). Wegen dieses Einflusses der Gesellschaft auf die Eigentumsgestaltung kann man schon in der heutigen Wirtschaftsform einen „Sozialismus“ entdecken, wenn man damit „die

²⁹ Lassalle kennt nur ein einziges „Naturgesetz“ der Wirtschaft, „daß nur durch die Teilung der Arbeit die Produktion immer ergiebiger und billiger wird.“ Aber wie er stets zu unterscheiden wußte zwischen Natur- und Sozialgesetzen, so ist ihm auch dieses Gesetz kein eigentliches „Natur“-Gesetz, sondern, weil es dem Reiche des Geistes angehört, ein „soziales Naturgesetz“. Nur seiner notwendigen Wirksamkeit wegen kann es zu den Gesetzen der materiellen Natur in „Parallele“ gesetzt werden (G. S. V, 289 f.).

Verteilung des Eigentums von Gesellschafts wegen" versteht. Aber das ist nur ein „anarchischer Sozialismus". Der Sozialismus der Zukunft hebt das durch fremde Arbeitskraft entstandene „Privat"-Eigentum auf, doch nicht das Eigentum als solches, er behält es in der Form des „auf die Arbeit gegründeten Eigentums" als „Arbeitseigentum" bei. Dazu bedarf es einer neuen Produktions- und Verteilungsordnung.

Diese neue Ordnung verlangt, „die ohnehin gemeinsame Arbeit der Gesellschaft auch mit den gemeinsamen Vorschüssen derselben zu betreiben, und den Ertrag der Produktion an alle, die zu ihr beigetragen haben, nach Maßgabe dieser ihrer Leistung zu verteilen". Die Leistung eines jeden wird nun allen und die aller jedem zugute kommen. Der Widerspruch ist aufgehoben: der Mensch arbeitet nicht nur, wie er es heute tut, tatsächlich gesellschaftlich (N. VI, 259. G. S. V, 78 ff.), die Gesellschaft ist ihm auch verpflichtet wie er ihr.

So stellt sich die sozialistische Wirtschaftsform in den Dienst des sittlichen Wertes, der Lassalle als der höchste galt: der Gemeinschaft der Einzelnen, die als „Menschen", als „freie", nicht mehr versachlichte Persönlichkeiten für einander arbeiten und die selbsterworbene Arbeitsfrucht genießen. Das „Schicksal" ist überwunden, „welches Ball spielt mit der vermeintlichen Freiheit des auf sich angewiesenen Einzelnen". Weil man „das Gemeinsame und Solidarische" berücksichtigt, darum sind die gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht mehr die „rohe Naturmacht", die den Menschen dem „Zufall" anheimgeben. „Zurechnungsfähigkeit, Selbstverantwortung und Freiheit der Einzelnen" in den Grenzen der Gemeinschaft ist jetzt gesichert (G. S. V, 57 ff). Der Mensch arbeitet und genießt sein Arbeitseigentum nun als Gemeinschaftswesen und als Persönlichkeit. Jetzt wird erst das Wesen des „Arbeiters" anerkannt, das Lassalle im Arbeiterprogramm (G. S. II, 186) gezeichnet hatte: „Arbeiter sind wir alle, insofern wir nur eben den Willen haben, uns in irgendeiner Weise der Gesellschaft nützlich zu machen." Die Leistung für die Gemeinschaft ist also oberster Maßstab für die Bemessung des Wertes der Arbeit und des Ertragsanteils an ihr. In diesem „Arbeiter sind wir alle" liegt der sittliche Gedanke der Verpflichtung eines jeden für seine Gemeinschaft, liegt zugleich auch die Anerkennung der Wertdifferenzen der einzelnen Arbeitsleistungen. Der Besitzkommunismus der „gleichen" Anteile ist durch diese Hervorkehrung der verschiedenwertigen Arbeit wie auch durch den Begriff des Arbeitseigentums abgetan.

Die neue Sozialidee ist das „Prinzip“ des Arbeiterstandes. Dem Proletariat hat Lassalle daher eine besondere sittlich-soziale Kulturmission zugeeignet. Es ist die „Vorhut der Menschheit“. Denn ihm fällt als dem „Felsen, auf welchem die Kirche der Gegenwart gebaut werden soll“, die Aufgabe zu, Führer der ganzen Gesellschaft zu werden und seine „Idee“ in ihr durchzusetzen. Das ist die „hohe weltgeschichtliche Ehre“ und zugleich der „hohe sittliche Ernst“ der Arbeiterbewegung. Da der Arbeiterstand nicht nach eigenen Standesvorrechten strebt, so ist seine Sache „die Sache der gesamten Menschheit, seine Freiheit die Freiheit der Menschheit selbst, seine Herrschaft die Herrschaft aller“ (G.S. III, 267; vgl. II, 186f.). In dieser Zueignung der Befreiung der Gesamtheit an die eine Arbeiterklasse begegnet sich Lassalle mit Marx und Engels. Hat doch auch Engels³⁰ den Sozialismus, weil er alle Klassen aus ökonomischer und sozialer Knechtung befreit, als Sache nicht bloß der Arbeiterklasse, sondern der Menschheit bestimmt. Aber auch hier walten Unterschiede zwischen Lassalle und dem Marxismus. Vor der „Diktatur“ im Marxschen Sinne, die terroristisch den Staat ergreift, um den Staat abzuschaffen, mußte allein schon die Staatsidee Lassalle bewahren. Der materialistischen Geschichtsauffassung war die Klassenherrschaft des Proletariates eine unerbittliche und sicher eintretende soziale Notwendigkeit, Lassalle sieht in ihr eine selbständige sittliche Idee wirksam, mag diese immerhin auch ihr Bewußtwerden der Gesellschafts- und Wirtschaftsgestaltung verdanken. Daher kann auch Lassalle — was bei Marx undenkbar ist — den Arbeitern die sittliche Mahnung geben, mit dem sittlichen Gehalte ihrer Standesidee Geist und Gemüt zu erfüllen und das gesamte Leben als ein diesem sittlichen Gehalte „würdiges, ihm angemessenes und immer auf ihn bezogenes“ zu gestalten (G. S. II, 200).

Widerspruch fand Lassalle mit dieser Idee der Klassenherrschaft auch im Kreise seiner Freunde (N. V, 68 ff.). Aber er hatte „die tiefe Überzeugung, daß sich mit der deutschen Bourgeoisie gar nichts machen läßt“ (N. V, 171; vgl. G. S. III, 278 ff.). Wenn er seine Idee von dieser Klassenherrschaft vor Gericht verteidigte durch den Hinweis auf geschichtliches Verdienst und Recht der Bourgeoisie, das er als von Hegel bestimmter Geschichtsphilosoph nie geleugnet hatte, wenn er auf die Ausführung seines Arbeiterprogramms über die Versöhnung aller

³⁰ Engels, Die Lage der arbeitenden Klassen in England². Stuttgart 1892. 299.

Klassen, über die Einigung und die Ziele, die die Arbeiterklasse für die Gesamtheit erreichen wolle (vgl. G. S. II, 187), hinwies, wenn er gar von der Bourgeoisie und den Arbeitern sprach als den „Gliedern eines Volks, ganz einig gegen unsere Unterdrücker“ (G. S. II, 258, 282 ff.; vgl. 457), so beweist das alles nichts gegen seine Anschauung von der alleinigen Befähigung und der alleinigen Bestimmung des Proletariats zur Herbeiführung der neuen Gesellschaft. Das revolutionäre Mittel konnte in den Augen seiner Richter nicht durch die Schilderung des kommenden Gesellschaftsfriedens gerechtfertigt werden. Das Zusammengehen der Klassen in einzelnen politischen Fragen aber war kein grundsätzliches, sondern ein taktisches.

Klassenherrschaft soll für Lassalle aber nicht Klassenhaß zeugen. Er leugnet den psychologischen Zusammenhang zwischen dem Willen, die Herrschaft einer Klasse zu brechen, mit dem Haßgefühl gegen diese Klasse, weil die Bourgeoisie nicht aus bösem Willen die bestehende Gesellschaft geschaffen, sondern selbst ein geschichtliches Produkt der Gesellschaftsentwicklung ist, und weil, wie Lassalle von Marx übernimmt, Haß und Verachtung einer geschichtlich gewordenen objektiven Gesellschaftserscheinung etwas anderes ist als Haß gegen Personen (G. S. II, 260 ff.; III, 141, 269). Diese Advokatenunterscheidung war des Verteidigungsredners in eigener Sache würdig. Der Mensch Lassalle wußte, wie nahe Haß und Gegensätzlichkeit beieinander liegen. Liebe und Haß waren ja nach seinem eigenen Geständnis (N. II, 151 f.) von je die Motoren, die ihn anspornten und ihm „feurige Kraft“ verliehen. Tat er alles für seine Freunde — sein Verhältnis etwa zur Gräfin Hatzfeldt und zu Marx beweisen es —, so waren die Feinde für ihn „Sklaven, eingespannt an meinen Triumphwagen, den sie widerwillig unter meinen Peitschenhieben vorwärtsziehen müssen“. Der leidenschaftliche Agitator glaubte selbst nicht, daß geschichtsphilosophische Betrachtungen vom Haß derer zurückhalten, die Unterdrücker und Ausbeuter aus geschichtlicher Notwendigkeit sind. Mehr als solche advokatorische Dialektik entspricht seiner Persönlichkeit das Bekenntnis: „Wo kein Haß des Gemeinen ist, da ist auch keine Begeisterung für das Edle und Schöne“ (N. II, 151 f. 160). Von der Anwendung dieses Satzes auf „das“ Gemeine bis zu seiner Anwendung auf die das Unrecht übenden Personen, zumal wenn man es selbst im ehernen Lohngesetz täglich spüren muß, ist nur ein Schritt. So wenig tief war die Psychologie des Mannes, der selbst in feinsten Einfühlung alles und alle seinen Zwecken dienstbar machen konnte, nicht, um diesen Zusammenhang zu übersehen.

Wenn Lassalle theoretisch den Klassenhaß ablehnt, so verlangt er doch unbedingtes Klassenbewußtsein, denn Macht ohne Bewußtsein von dieser Macht ist Ohnmacht. Die Arbeiter müssen ihre Fesseln fühlen und dürfen sie sich nicht „fortlügen“ lassen. Wenn sie sich selbst verlassen, dann wird sie „Gott, Welt und Recht“ verlassen (G. S. 218, 269). Der Weckung solchen Klassenbewußtseins diene ja schließlich die ganze Aufklärungsarbeit des Arbeiterführers über das „Prinzip“ des Arbeiterstandes.

Gab Lassalle dem Proletariat eine solch hohe Aufgabe, dann mußte gerade er in seiner ethischen Geschichtstheorie auch eine hohe Sittlichkeit im Arbeiterstande finden. Der auf Erwerb und die ihn schützenden Vorrechte gehende Klassenegoismus der Bourgeoisie läßt die Klasseninteressen den Kulturinteressen der Gesellschaft vorziehen und gerät so in den Gegensatz „des persönlichen Interesses und der Kulturentwicklung der ganzen Nation“. Das Proletariat, in dem „leider immer noch Selbstsucht genug vorhanden“ ist, vertritt keine Standesvorrechte, es will alle Klassenunterschiede aufheben und macht damit die Angelegenheit der Gesamtheit zu seiner eigenen. Und das ist ja echte Sittlichkeit für den Hegelschüler Lassalle. So ist das Wollen der Arbeiterklasse identisch „mit der Entwicklung des gesamten Volkes, mit dem Siege der Idee, mit den Fortschritten der Kultur, mit dem Lebensprinzip der Geschichte, welche nichts anderes als die Entwicklung der Freiheit ist“. Ein „modernes Barbarentum“ zeitigt also die Herrschaft dieser Klasse nicht, sie ist vielmehr „der höchste Fortschritt und Triumph der Sittlichkeit, welchen die Weltgeschichte bis heute kennt“ (G. S. II, 188 ff.). Im deutschen Arbeiter erschien Lassalle (N. VI, 181) der am weitesten fortgeschrittene, der sittlicher und wissenschaftlicher Kultur am meisten zugängliche Arbeiter-typ. Eine ähnlich optimistische, die Theorie stützende Schätzung der Arbeiterklasse findet man auch bei Marx und Engels³¹. Aber auch hier steht der Idealist Lassalle gegen den Positivisten Marx, dem es gar nicht darum geht, „was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen wird“³². Vom Standpunkt des historischen Materialismus war das ganz

³¹ Liter. Nachl. von Marx, Engels und Lassalle II, 185; Engels, a. a. O. 216, 260.

³² Liter. Nachl. von Marx, Engels und Lassalle II, 133.

konsequent. Denn hier ist es ja „nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“³³. Lassalle konnte sich nie mit dieser Theorie abfinden, so viel er von ihrem Realismus, ihrer Hervorkehrung der geschichtlichen Bedeutung der Wirtschafts- und Gesellschaftsverhältnisse übernahm, denn auf die Persönlichkeit und ihre Geisteshaltung konnte er nicht in dem Maße verzichten, wie Marx auf sie verzichtete. Ein letztes Mal erhebt sich hier gegen den geschichtlichen Zwang des Unpersönlichen das ethische Ideal und die sittliche Norm im Bewußtsein der Persönlichkeit.

Aber es zeigt sich in dieser Theorie der Klassenherrschaft noch einmal auch der Herrschergeist des zum Erfolge drängenden Kämpfers. Seine Natur konnte keine andere Theorie ersinnen. Wie er selbst Macht wollte, so konnte auch in seiner Lehre nur ein Machtprinzip den Erfolg sichern. Die Zweiteilung der Gesellschaft in die beiden Klassen der Bourgeoisie und des Proletariates, bei der alles Licht auf dieses, aller Schatten auf jene fiel, war eine rationalistische Vereinfachung und Typisierung, die ihrerseits wieder der einfachen Herrscher-Logik diente: also kann es Rettung nur geben durch die Besseren. Und auch das Mittel zur Stärkung des Klassenbewußtseins ist ein rationales: das Wissen um die eigene Standesidee, die dann Liebe zu der zu errettenden Menschheit erzeugt. Der einfachen Logik entspricht die einfache rationalistische Psychologie. Aber es steckt ein für die Gemeinschaftsbildung verhängnisvoller Fehler in dieser Rechnung. Sie stellt nicht die außer-rationalen Faktoren, die allein Gemeinschaft bilden können, in diese Rechnung ein: das Verstehen- und Dienenwollen, das für beide Klassen nötig ist, wenn „Gemeinschaft“ in Wirtschaft und Gesellschaft wachsen soll. Das Wissen als Klassenbewußtsein hat die Arbeiter nur noch tiefer ihre Gegensätzlichkeit zur anderen Klasse erkennen und in dieser Scheidung ausschließlich ihr eigenes Interesse sehen lassen. Das mußte die Gemeinschaftsbildung noch mehr erschweren. Das Machtprinzip aber, das in diesem Wissen als das einzige Heilmittel erkannt werden sollte, war ein individualistisches Trennungsprinzip, das nie zur Gemeinschaft führen konnte, weil aus Trennung, Herrschaft und Macht nie sittliche Gemeinschaft entstehen kann. Dieser Sozialismus kannte doch nur individualistische Methoden. Es entstand eine zweckhafte Solidarität auf

³³ Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie³. Stuttgart 1909. Vorwort LV.

beiden Seiten, die Klassensolidarität, gegründet in jeder Klasse auf ihr Interesse. Sie vergrößerte die Trennung und den Gegensatz nur noch mehr und brachte damit den Beweis für die Unfähigkeit des Machtpinzips zur Schöpfung einer Gemeinschaftssolidarität gegenseitigen Dienen- und Fördernwollens. Es fehlte in dieser Machtlehre und in ihrer Auswirkung der Blick für ein Gemeinsames, das beide Klassen bindet: die gegenseitige sittliche Verpflichtung für einander. In Lassalles Lehre gab es nur eine einseitige Verpflichtung: die der Arbeiter für die Interessen der Menschheit. Damit erwies sie sich als Individualismus, als Atomismus einer ganzen Klasse, den doch Lassalle als Atomismus der Einzelnen mit allen Mitteln Hegelschen Denkens bekämpft hatte. Wie aber aus diesem Atomismus der „bürgerlichen Gesellschaft“ keine Gemeinschaft werden konnte, so ebensowenig aus dem ins Große wachsenden Trennungsprinzip des Klassenkampfes. Nur gegenseitiges Sichdienenwollen der „Stände“, nur ihr gegenseitiges Bewußtsein um ihr Recht und ihre Pflicht für sich und für die anderen kann jenen Elementarwert verwirklichen, den auch der Sozialismus bejaht und herbeisehnt: Persönlichkeit in solidarischer Gemeinschaft des Füreinanders der in ihrer Würde und in ihrem Recht geachteten Menschen und Berufe. Ohne dieses sittliche Gemeinschaftsbewußtsein bleibt Sozialismus wie Individualismus — heillos.